

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
12
11 B
7



14-27.e.20

Digitized by Google

NATVRALIS PHILOSOPHIÆ

QVARTÆ PARTIS

TOMVS SECVNDVS.

Digitized by Google

NATVRALIS PHILOSOPHIÆ

QVARTÆ PARTIS.

Quæ de ente Mobili Animato agit, ad Libros Ariſtotelis de Anima.

TOMVS SECVNDVS.

AVCTORE

P. M. F. IOANNE DE S. THOMA

LISBONIENSI

Ordinis Prædicatorum.

Complutenſis Academiæ publico Theologiæ Profeſſore in Cathedra Veſpertina,

Collegij S. Thomæ Regente, & Sacræ Inquiſitionis Cenſore.





BONONIÆ, M.DC.LXXXIV.

Typis Ioſephi Longi. *Superiorum permiſſu.*

INDEX

QVÆSTIONVM, & Articulorum.

QVÆSTIO IX.

De Anima Rationali secundùm se.



Rticulus I. Quomodo naturaliter constet animam rationalem, esse im-

QVÆSTIO X.

De Intellectu agente, & possibili.

Arti-

QVÆ

QVÆSTIO XI.

De Intellectu, & conceptu.

QVÆSTIO XII.

De appetitu, & loco motiuo.

Arti-

SVMMA TEXTVS

Libri Tertij de Anima.



GGREDITVR in hoc libro Philos. explicare naturam animæ intellectiuæ. Ad quod agit tria. Primum præmittit ea quæ ministrant intellectui scilicet sensus internos, & propterea in principio recolligit numerum sensuum exteriorum, proceditque ad explicandos sensus internos. In secunda parte agit de ipso intellectu. In tertia de consecuto ad ipsum, scilicet appetitu & loco motiuo. Et hæc per 13. capita.

In capit. 1. colligit numerum sensuum externorum. Et facit duo. Primò probat non esse nisi quinque sensus. Secundò soluit dubium illud cur sint plures sensus externi.

Circa primum probat esse tantum quinque sensus externos. Et ratio eius reducitur ad hanc formam vt S. Thom. notat hoc lib. lect. 1. Quicunque habet aliquod organum sensus per quod cognoscuntur sensibilia, cognoscit per illud organum quæcunque sensibilia pertinent ad talem sensum, sed animalia perfecta habent omnia organa sensus, ergo cognoscunt omnia sensibilia, sed non habent nisi quinque sensus, ergo non sunt plures respectu propriorum sensibilium. Maior constat, quia qui habet sensum tactus, per illum cognoscit omnes qualitates sensibiles, ergo similiter in alijs sensibus. Minor etiam prob. quia necessariò proportionantur media per quę mo-

uentur sensus, & ipsa organa; sed non datur nisi medium internum vel externum; internum conuenit tactui, & gustui, qui siue externo medio sentiunt, si verò loquamur de medio externo illud solum est aer vel aqua, ignis enim propter summam actiuitatem non patitur à sensibilibus, neque terra propter nimiam densitatem, sola verò aqua & aer facile patiuntur à sensibilibus. Hoc autem medio aeris & aquæ vtūtur visus, auditus, & olfactus, ergo non sunt plures sensus externi quia nec plura media immutantia. Quantum verò probet ista ratio, videri potest apud D. Thom. 1.p.q.78.art.3.

Circa secundùm proponit difficultatem, quare plures sensus dati sunt à natura? Et respondet, quòd vt non confundantur sensibilia communia cum proprijs: datis enim pluribus sensibus, quædam apprehenduntur à pluribus & sunt communia, quædam à quolibet sensu & sunt propria sensibilia.

Incipit in capit. 2. agere de sensibus internis. Et primo de sensu communi in isto, in sequent. autem de phantasia. Igitur in hoc capit. facit duo. Primò proponit dubium quoddam & soluit: Secundò resoluit dari sensum communem.

Circa primum tale dubium proponit. Cum constet nos cognoscere sensationes nostras, quia cognoscimus nos videre, nos audire, &c. quæritur an hoc fiat ab eodem sensu vel ab alio. Respondet primò distinguendo in visione quod dupliciter sumi potest, vno modo vt immutatur à sensibili externo, & sic solum videt calorem, alio modo cum facta immutatione percipit se videre, & sic etiam sentit ipsam visionem, & non

solum

solum calorem, scilicet in exercitio ipso. Secundò soluit dicendo, quòd ipsa visio seu videns quodammodo dici potest coloratum, quatenus actus sentiendi sit vnum cum sensibili mediante specie, & sic eiusdem virtutis est videre colorem, & visionem quæ specie coloris formatur, & sic potentia qua videmus nos videre non est extranea ab ipsa potentia visiua.

Circa secundum assurgit ex hoc ad probandum dari sensum vnum communem præter istos quinque externos qui de omnium actibus iudicet. Nam licèt vnusquisque sensus iudicet de suis obiectis proprijs & discernat inter illa, vt inter album & nigrum ipse visus, tamen non poterit discernere inter album & dulce, quia ad hoc necesse erat cognoscere vtrunque extremum, visus autem non nisi vnum cognoscit, & tamen experimur nos cognoscere istas differentias & discernere inter sensibilia diuersorum sensuum, ergo opportet ponere alium distinctum sensum communem, qui hæc omnia percipiat. Quomodo autem ille sensus communis moueri posit à sensibilibus ita diuersis & in se contrarijs. Respondet. quod ea quæ sunt contraria in sensibus externis, respectu sensus qui est vniuersalior non habent contrarietatem, quia procedit sub altiori ratione, sicut centrum circuli vnit omnes lineas quæ à contrarijs partibus veniunt.

Agijt in hoc cap. 3. de phantasia, & facit tria. Primò reijcit antiquorum Philosoph. opinionem qui confundebant sensum & intellectum. Secundò ostendit quod phantasia neque est intellectus, neque sensus. Tertiò ostendit quid sit.

Circa primum excludit opinionem Empedo-

clis, & Homeri qui non distinguebant intellectum à sensu, eo quod intelligere putabant esse aliquid corporeum sicut & sentire, existimantes vtrumque fieri similitudine corporea, qui terram dicebant intelligi terra, & aquam aqua. Refutat autem hanc sententiam dupliciter, primò quia intelligere solum conuenit hominibus, sentire pluribus, ergo non sunt idem. Secundò, quia intellectu contingit sepè nos falli, & errare, sensus autem non errat circa proprium sensibile, ergo aliud est sensus ab intellectu.

Circa secundum probat phantasiam non esse opinionem, neque sensum, neque intellectum, licèt non sine sensu. Non est opinio, quia opinari non possumus cum volumus, phantasiari autem sic, vt enim opinemur requiritur fundamentum & ratio, vt imaginemur sufficit fictio. Item opinionem sequitur fides, & fidem persuasio, hæc autem irrationabilibus non conuenit, quibus tamen conuenit phantasiari. Non est sensus, neque in potentia quia hic semper adest animal, phantasiari autem & imaginari non semper: Quia non semper aliquid apparet: neque est sensus in tactu, tum quia sensus semper est verus circa proprium obiectum, phantasiam autem decipi contingit, tum quia quæ sensu tenemus & tangimus, certo cognoscimus: quæ imaginamur, non certo semper tenemus; tum denique quia in dormientibus datur imaginatio, sensus verò non operatur, sed ligatur. Non est intellectus quia iste est circa prima principia, circa quæ non est falsitas, imaginatio verò sæpè fallitur nec primis principijs innititur.

Circa tertium concludit quid sit phantasia quam definit per proprium actum dicens, quòd

Phan-

Phantasia est motus factus à sensu secundum actum, idest esse actum internum qui causatur à motione obiecti sensibilis actu cogniti per sensum. Imaginatio enim non versatur circa obiecta ad extra immediatè, sed vt cognita seu sensata à sensibus externis, indeque alia non sensata elicit obiecta autem sensata & cognita possunt potentiam interiorem mouere. Et sic phantasia quæ interior potentia est, ab exteriori sensu non à sensibili ipso immediate mouetur. Dicitur tamen phantasia quasi apparitio, sumpto nomine à præcipuo sensu mouente, qui est visus & ab eius lumine.

A cap. 4. incipit agere Aristotel. de intellectiuis potentijs earumque actibus, quæ est secunda pars huius libri, & hoc per quinque capita à 4. vsque ad 8. hoc ordine. In hoc 4. cap. agit de potentia intelligente quæ dicitur intellectus possibilis, in sequ. de intellectu agen te, in 6. cap. de duplici actu eius, scilicet simplici apprehensione & compositione in 7. de alijs duobus actibus scilicet: practico & speculatiuo. In 8. colligit quædam quæ conueniunt animæ intellectiuæ ex prædictis.

Igitur in 5. capit. agit de intellectu possibili, & diuiditur in duas partes. In prima explicat quid sit potentia intellectiua cognoscens, seu intellectus possibilis. In secunda soluit quadam dubia.

Circa primum explicat naturam potentiæ intellectiuæ per id in quo conuenit cum sensu & per id in quo differt. Conuenit cum sensu quia est potentia passiua seu receptiua specierum, non quidem passione propriè dicta quæ est immutatio corruptiua, sed receptione intentionali. Vnde

de colligit intellectum, licèt non sit capax passionis propriè dictæ, esse tamen receptiuum specierum & nullam ex se habere, sicut materia prima ex se nullam habet formam. Differt verò à sensu in duobus. Primò quia intellectus non est potentia organica seu corporea, alias non posset omnium corporum naturas percipere. Secundò quòd sensus ratione organi læditur ab excellenti sensibili, intellectus verò perficitur à maximo intelligibili.

Circa secundum, proponit quatuor dubia. Primum circa obiectum intellectus an per eandem facultatem cognoscamus vniuersale & singulare, & distinguit singulare ab vniuersali, quia illud dicit aliquid determinatum ad hanc materiam & has conditiones materiales, vniuersale verò solam quidditatem ipsam seu naturam sine conditionibus illis naturalibus. Et sic respondet, singularia materialia (de his enim tantum est sermo) cognoscit per sensum, vniuersale verò per intellectum, in cognitione verò singularium se habere sicut lineam rectam & reflexam.

Secundum dubium, quo modo intellectus sit passiuus, cum sit immaterialis, omne verò receptiuum ratione naturæ recipit. Respondet, receptionem naturalem seu materialem fieri ratione materiæ, intentionalem verò quæ est passio impropria in immaterialibus debet fieri.

Tertium dubium, an intellectus sit per se ipsum intelligibilis per aliquod superadditum? Respondet intellectum per se esse immaterialem, sed non intelligere se per essentiam suam quia est in pura potentia intelligibili, & non in actu, vnde cum recipiat species ab obiectis, ad instar il-

lorum obiectorum intelligitur, & non immediatè à ſe ipſo.

Quartum dubium, cur id quod eſt intelligibile non ſemper intelligit. Reſpondet. quòd res exiſtentes in materia ſunt intelligibiles in potentia, intelligibile autem in potentia non eſt idem intellectus nec illi conuenit intellectus.

In capit. 5. agit de intellectu agente. Et facit tria. Primò probat debere dari intellectum agentem præter poſſibilem. Secundò oſtendit in quibus conueniat cum intellectu poſſibili, & in quo differat. Tertiò explicat quid ſit intellectus in actu.

Circa 1. probat deberi dari intellectum agentem, ex eo quod datur intellectus poſſibilis qui non ſemper eſt in actu, ſed aliquando in potentia, aliquando in actu, ergo oportet quòd ſit aliquid per quod reducatur in actum, alioquin ſemper erit in potentia, reducitur autem in actum primum per ſpecies intelligibiles, ergo opportet dari aliquam potentiam, quæ producat iſtas formas ſeu actus primus, & tamen non cognoſcit quia cognitio ſupponit ſpecies.

Circa 2. conuenit tribus cum intellectu poſſibili, primò quia eſt ſeparabilis à corpore, cum non ſit potentia organica, ſed ſpiritualis agit enim in intellectum poſſibilem. 2. Quod eſt impaſſibilis. 3. Quod eſt immixtus, ideſt non compoſitus ex naturis corporeis, neque actus organi corporei. Differt in vno, quia intellectus agens eſt in actu cum ſit potentia actiua poſſibilis in potentia ad recipiendas ſpecies.

Circa tertium numerat tres conditiones intel-

lectus in actu. Primò quod sit res ipsa intellecta non in esse rei, sed in esse repræsentatiuo. Secundò, quòd intellectus in actu sit prior tempore & natura intellectus in potentia ordine perfectionis, quia potentia non reducitur in actum, nisi per id quod est actu, nec scientia aliqua fit, nisi ex præexistente aliqua cognitione, vt 1. Post dicitur. Tertio quòd intellectus in actu semper est in actu, possibilis verò aliquando est in potentia aliquando reducitur in actum. In calce capit. colligit quòd intellectus est separatus, idest sine organo corporeo, quòd incorruptibilis, quia caret corpore, quòd perpetuus. Quomodo verò intelligat anima separata? Respondet. non reminisci, seu intelligere (scilicet eo modo quo nunc) quia corrumpitur intellectus passiuus, idest phantasia à qua hic dependet intellectiua cognitio & fit reminiscentia.

In capit. 6. Agit de duplici actu intellectus, & facit duo. Primo diuidit actum intellectus in simplicem & compositum. Secundò explicat vtrumque.

Circa 1. diuiditur actus intelligendi in simplicem apprehensionem, qua intelligimus res simplici modo vt hominem, equum, &c. & in compositum, qua ista simplicia coniungimus vel separamus, vt faciendo propositionem homo est animal, vel homo non est lapis. In prima nec est veritas nec falsitas, in secunda verò vtrumque. Deinde simplex præcedit compositam, & ad illam ordinatur.

Circa 2. explicat operationem simplicem seu cognitionem indiuisibilium ex obiecto suo, distinguitque triplex indiuisibile seu incomplexum. Primum quod solum est indiuisibile ex

parte

parte modi licèt non sit ex parte rei, vt si aliquod complexum in se per modum vnius accipiatur, accipiendo illud per modum vnius extremi, vt si dicatur homo albus ambulat, ly homo albus sumitur per modum vnius. Secundum dicitur indiuisibile quod habet vnam speciem sui licèt alias habeat partes, vt domus, homo, lapis, &c. Tertium dicitur indiuisibile secundum modum & rem quod nec actu habet partes nec in potentia, vt punctum.

Secundum autem operationem, quam dictionem vocat hoc est affirmationem vel negationem, dicit esse semper veram vel falsam, intellectum autem esse semper verum vel falsum, intellectum autem non semper esse verum vel falsum, intellectus enim versatur circa quidditatem rei in qua non contingit falli, sed in applicatione huius ad illud, quod est in compositione.

In capit. 7. agit de alia diuisione actum intellectus, scilicet in practicum & speculatiuum. Et facit duo. Primò repetit diuisionem supra positam cap. 5. de intellectu in actu & in potentia, ponitque inter illa duplex discrimen, primùm, quòd intellectus in actu est idem cum obiecto non in esse rei, sed in esse repræsentatiuo, intellectus autem in potentia caret illa specie, & sic est res diuersa ab obiecto: secundum, quod intellectus in potentia ordine generationis in eodem homine præcedit intellectum in actu, proceditur enim de potentia ad actum.

Secundò diuidit intellectum in practicum & speculatiuum, & vtrùmque explicat. Explicare autem intendit circa intellectum practicum &

ſpeculatiuum duo : ſcilicet : quomodo à phantaſmatibus moueatur practicus intellectus, & quomodo differat à ſpeculatiuo. Adhoc autem explicandum præmittit quomodo ſe habeat ſenſus in mouendo, huic enim motui aſſimilat motum intellectus. Et dicit quod ſenſus habet tria. Primum moueri ab obiecto à quo reducitur de potentia ad actum non per motum phyſicum & corruptiuum, ſed per motum intentionalem, in quo aſſimilatur ſenſus intellectui, qui etiam non patitur phyſicè. Secundo inuenitur in ſenſu cognitio conuenientis quod natum eſt cauſare delectationem, vel triſtitiam. Tertium ſequitur ex tali ſenſu in appetitu fuga vel proſecutio. Similis ergo motus conuenit intellectui, quia & mouetur à phantaſmatibus ſicut ſenſus à ſenſibilibus, & apprehendit rationem conuenientis, & diſconuenientis altiori modo, id eſt affirmando & negando, & ſequitur deinde appetitus vel fuga. Et ſicut omnes ſenſus externi terminantur ad ſenſum communem vt ad quoddam medium & centrum, ita ad intellectum omnia ſenſibilia & phantaſmata.

Ex hoc ergo explicat illa duo de intellectu practico, primum quod mouetur à phantaſmatibus tam in præſentia vt cum aliquid terribile per ſenſus videtur, quam in abſentia vt quando diſcurrit circa futura, & deliberat de illis. Secundum, quòd practicus intellectus & ſpeculatiuus non differunt ex parte potentiæ, ſed ad idem genus pertinent, quia vterque verſatur circa verum & falſum ſpeculatiuus quidem abſolutè, practicus verò vt conueniens vel diſconueniens ad operandum.

In capit. 8. colligit in ſummam tria corollaria.

ria. Primum circa illud quod communiter dicebant antiqui quòd anima est omnia: & dicit verum esse, sed non in sensu quo ab illis dicebatur. Est enim anima omnia, quia omnia cognoscit; per intellectum quidem est omnia intelligibiliter, & vniuersaliter, per sensum sensibiliter, & non est omnia realiter in se, sed repræsentatiuè & per speciem.

Secundum est quòd intellectus in omni sua cognitione dependet à phantasmate & sensu, eo quod res quas intelligimus non sunt subsistentes sine sensibili magnitudine & accidentibus vt Plato ponebat. Vndè qui speculatur res, oportet & speculari phantasma; quia per illud verificatur quòd cognoscit intellectus in abstracto.

Tertium est quòd differt inter phantasiam & intellectum, quia intellectus habet verum, vel falsum in sua compositione & diuisione, phantasia autem non respicit verum vel falsum.

A capit. 9. incipit vltima pars libri 3. in qua agit de potentia motiua, & appetitiua per quinque capit. hoc ordine. Primò agit de facultate motiua, capit. 9. & 10. per ipsam verò notificat de appetitiua quæ ad motum concurrit. Deindè comparat potentias, seu principia animæ quoad duo, primò quomodo insint animalibus perfectis, & imperfectis capit. 11. Secundò quæ nam earum sint necessariæ quæ nam vtiles solum. Tandem in vltimo capit. comparat animam ad corpus, ostendens quomodo non possit esse corpus simplex quod informatur ab anima.

Igitur in cap. 9. agit de potentia loco motiua, motu scilicet progressiuo ostendendo quid non sit, in cap. sequ. ostendendo quid sit. Diuiditur

ergo hoc cap. in duas partes. In prima indicat dubitationem quandam circa potentias animæ quomodo distinguantur & quòd sint, nam aliqui videbantur ponere illas indeterminate & sine fixo numero, alij diuidebant in partem rationalem & irrationalem, contra quas diuisiones agit disputatiuè, non autem resoluit.

In 2. ergo parte ostendit quod potentia loco motiua de qua in præsenti agitur, nec est vegetatiuum, nec sensitiuum, nec intellectiuum, nec appetitiuum. Non est vegetatiuum, tùm quia motus progressiuus non sit sine imaginatione, vegetatio autem vt nutrui & augeri, ab imaginatione non pendet, tùm quia in plantis est vegetatiuum & non progressiuum. Non est sensitiuum, quia in multis animalibus inuenitur sensus, & tamen sunt immobilia vt quæ adhærent saxis; & hoc ex natura sua, non ex priuatione alicuius potentiæ debitæ. Non est intellectiuum, quia nec est intellectus speculatiuus cum hic non tractat de agendis sed de naturis rerum in se considerandis, motus autem solùm est de agendis quia fit prosequendo vel fugiendo; nec est intellectus practicus, quia sæpè proponitur & præcipitur aliquid fugiendum, vel prosequendum, nec tamen sequitur motus vt patet in incontinentibus. Nec denique est appetitiuum, quia continentes concupiscunt & appetunt, nec tamen mouentur ad operandum.

Assignat in capit. 10. quid sit potentia loco motiua, & quæ principia ad motum concurrant, & facit tria. 1. Assignat principia dirigentia, seu imperantia motum scilicet cognitionem & appetitum. 2. Distinguit diuersos appetitus. 3. Assignat omnia quæ concurrunt ad istum motum,

tum, non solum potentiam directiuam, sed etiam organicam.

Circa 1. nomine cognitionis seu intellectus comprehendit non solum intellectiuam, sed etiam imaginatiuam, multi enim sequuntur phantasiam potius quam rationem, & in brutis nullam esse rationem constat. Similiter non intelligitur cognitio speculatiua sed practica, quia speculatiua quærit ratiocinari propter scire, practica autem propter operari, seu mouere. Sunt ergo ista duo principia motus progressiui, quia non mouetur aliquis nisi propter aliquem finem vel consequendum, vel fugiendum & hoc est appetibile, appetibile autem mouet appetitum in quantum cognoscitur, ergo cognitio & appetitu sunt principia motus, & hæc reducuntur in vnum principium, scilicet in ipsum appetibile cognitum, quod est primum vnde motus incipit in intellectu & appetitu.

Circa 2. docet esse duplicem appetitum, scilicet voluntatem quæ mouetur ab apprehenso per intellectum, & sensitiuum, qui mouetur ab apprehenso per sensum, & hos esse distinctos appetitus patet, quia contrarijs motibus mouentur, quod enim placet vni displicet alteri; & è conuerso, vt patet in continentibus, & in incontinentibus.

Circa 3. docet tria concurrere ad motum progressiuum, scilicet id quod mouet, id quod mouetur, & instrumentum motus. Id quod mouet est duplex, scilicet mouens immobile, & motum mouens motum, & hoc est appetitus motus ab appetibili cognito intentionaliter. Id quod mouetur & non mouet est corpus. Instrumentum quo mouet est pars organica vt cor, quod in se

habet

habet principium & finem motus, quia pulsu & tractu quasi circulatione mouet.

Diuidit cap. 11. id duas partes. In prima ostendit quomodo conueniant principia motus progressiui animalibus imperfectis. In secunda quomodo perfectis.

Circa 1. docet etiam imperfectissimis animalibus conuenire appetitum & imaginationem, quæ sunt principia motus. Nam appetitus in eis esse constat, quia dolent retrahendo se si pungantur, & delectantur. Est etiam imaginatio, quia appetitus non mouetur nisi à propositione conuenientis, vel disconuenientis, sed in aliquibus hoc proponitur valdè confusè & indeterminatè, & ita non mouentur in distans.

Circà 2. affirmat perfectissimo animali quale est homo, conuenire perfectissimè principium mouendi, quia per appetitum deliberatiuum mouetur, comparando scilicet, & conferendo vnum ad aliud quod proprium est rationis. Addit Aristot. aliquando appetitum inferiorem non deliberatiuum vincere deliberationem vt in incontinentibus, aliquando è contra deliberatiuum vincere appetitum inferiorem sicut continentes, & hoc est magis naturale, quia inferior naturaliter debet moueri à superiori. Cum autem ratio practica mouet opportet quòd non solum concurrat ratio vniuersalis quæ parum mouet, sed etiam particularis, quæ dicit hic & nunc. Et potest peccare ex hoc solum quòd particularis male applicet.

In cap. 12. comparat facultates seu potentias animæ inter se & ad diuersa genera viuentium vt ostendat quænam sint necessariæ, quæ vtiles. Et docuit duas conclusiones. 1. Omne viuens quandiu

diu viuit, necessariò debet habere nutritiuam potentiam, sed non omne viuens debet habere sensum. Prima pars constat quia in tota vita vel est augmentum vel status vel decrementum, quorum nullum sit sine nutritione. Secunda pars patet in plantis quæ viuunt & non sentiunt.

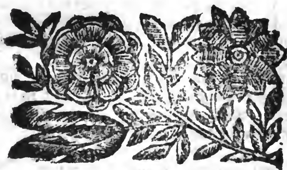
Secunda conclusio Animalibus, sensus tactus & gustus sunt simpliciter necessarij, reliqui solum vtiles. Prima pars probat. quia sine tactu, & gustu non possint quærere alimentum & sentire noxium vel conueniens, sine hoc autem non potest conseruari vita. Neque potest hoc supplere intellectus, non est enim possibile quod aliquod corpus habeat intellectum sine sensu, vnitur enim anima intellectiua corpori ad acquirendam cognitionem rerum sensibilium, hæc autem per sensus attinguntur. Secunda pars patet, quia gustus & tactus sufficiunt ad conseruandam vitam, reliqui ergo non propter necessitatem, sed propter vtilitatem conducunt, quia ordinantur solum ad sentiendum res distantes, non se tangentes.

In vltimo capit. 13. probat Phylosophus non posse corpus animalis esse simplex sicut in elementis. Ad quod inducit duas rationes supponendo quod omne sensitiuum debet habere tactum, vt ostensum est. Prima ratio est quia organum tactus non vtitur medio externo quod est corpus simplex ad tangendum, v.g. aere vel aqua, sed immediate sentit rem attactam, ergo corpus tangens non potest esse simplex, sed organicum, quia debet percipere qualitates tangibiles, & sic esse in aliquo temperamento, seu medio ad eas percipiendas, ergo debet esse mi-

xtum

xtum & temperatum non simplex. Secunda ratio quia tactus non est perceptiuus vnius tantum qualitatis sed plurium, quia à mul is ei potest nocumentum venire, ergo est in potentia ad omnes, & sic debet constare temperamen o earum, non vna tantum, est ergo co pus temperatum non simplex.

Ex quo colligit tria. 1. Destructo tactu destrui animal; quia destruitur sensus alimenti. 2. Sensibilia excellentia corrumpentia tactum, etiam corrumpere animal. 3. Quòd simpliciter solus tactus est necessarius simpliciter animali, nam gustus quam supra dixit esse necessarium, id habet propter tactum adiunctum, nam secundum se solum est propter voluptatem cibi.



TRA-

TRACTATVS
DE
ANIMA INTELLECTIVA,
QVÆSTIO IX.

De Anima rationali secundùm se.

ARTICVLVS I.

Quomodo naturaliter constet animam rationalem esse immortalem, & per se subsistentem?



LVRES fuisse qui animam nostram immortalem negauerint, tum ex antiquis Philosophis vel potius insipientibus, quam ex modernis hæreticis, seu Atheistis manifestum est. Et quidem Sapientiæ secundo introducuntur quidam dicentes: *Ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tanquam non fuerimus* & *spiritus diffundetur tamquàm mollis aer, & transibit vita nostra tanquam vestigium nubis.* Et non solum aliquos hæreticos & antiquos aliquos Philosophos constat existimasse animas hominum interire sicut & pecudum, sed etiam Aristot. non benè sen-

fisse

esse de animæ immortalitate non pauca sunt quę persuadeant, vt sentit D. Gregor. Nissen, licèt excusetur à Diu. Thom. 2. contra Gent. capit. 79. & quodlib. 10. a. t. 6. & 12. meth. lect. 3. & alijs locis, de quo postea agemus. Certum tamen est subobscure de hac re Aristot, fuisse locutum & quadam perplexitate detentum, eo quod ex vna parte posuit mundum ab æterno & generationes rerum, negauit autem contra Pythagoram animas transire de vno corpore in aliud, & contra Platonem negauit easdem res statutis temporibus i enum redire, vnde cogebatur ponere omnes animas ab æterno productas in infinitis hominibus, actu nunc esse separatas si essent immortales, ipse autem negauit infinitum in actu 3. physic. Vnde valdè in hac parte Arist. opprimebatur circa animæ nostræ immortalitatẽ.

Cæterum animam nostram immortalem esse & subsistere soluto corpore, ita rationis lumine in situm videtur, vt etiam apud Gentiles & barbaras nationes pro constanti res ista habita fit, cum ferè omnes agnouerint restare post hanc vitam pœnas pro delinquentibus, & pro bonis præmia, de quo videri potest Clemens Alexandr. lib. 4. strommatum cap. 7. & 8. Origenes lib. 7. contra Celsum, Eusebius de praparatione Euang. cap. 18. Lactantius lib. 7. institutionum cap. 8. Cicero in 1. tusculanarum qu. Tertullianus lib. de Anima capit. 54. vbi id tribuit Platoni, Socrati, & Pythagoræ & videri possunt plura apud Eugubinum lib. 9. de perenni philosophia cap. 3. Nicolaum Fauent. lib. 1. de immortalitate animarum capit. 11. aliosque recentiores.

Fundatur hæc veritas pluribus argumentis, sed

sed præcipua reducuntur ad tria. *Primum* ad scripturæ authoritatem. *Secundum* ad rationem speculatiuam ex operatione animæ deductam. *Tertium* ad rationem moralem ex gubernatione Dei. Quod attinet ad primum, licèt tota scriptura nihil principalius nobis significet quam vitam æternam restare post hanc vitam bonis, sicut & malis supplicia æterna. & in vtrisque resurrectionem futuram, nec solum animas bonorum post hanc vitam conseruari speciali aliqua gratia Dei, sed etiam animas malorum, quæ omni gratia Dei carent, atque adeò naturaliter immortales esse debet; specialiter tamen videri potest Sapientiæ secundo, vbi error oppositus ad longum refertur, & condemnatur. Item Ecclesiast. 11. *Reuertatur puluis in terram suam, & spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*. Item Iob 3. loquens de hominibus iam defunctis. *ibi*, inquit, *impij cessauerunt à tumultu & ibi requieuerunt fessi robore, paruus magnus ibi sunt, &c.* Item Lucæ 16. *mortuus est mendicus, & ab Angelis portatus in sinum Abrahæ, mortuus est, & diues, & sepultus est in inferno*. Apocalipsi 6. *vidi animas interfectorum propter verbum Dei, &c.* & alia multa loca passim occurrunt, quæ rem istam clarissimè testificantur, nec indigent peculiari ponderatione. Vnde tandem hæc veritas diffinita est in Concil. Lateranensi. sub Leone Decimo vbi dicitur. *Cum nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, & aliqui temere philosophantes, saltem secundum philosophiam verum esse asseuerent: sacra approbante Concilio damnamus omnes asserentes animam intellectiuam morta-*

mortalem esse, & hoc in dubium vertentes, cum illa non solum per se, & essentialiter forma existat, verum & immortalis. Vbi cum Concilium damnet eos qui secundum Philosophiam voluerunt ponere animam mortalem, manifeste supponit naturaliter esse immortalem. Superfluum est autem Sanctorum authoritates pro hac parte adducere, cum nihil tam frequenter apud Patres repetatur, quam animarum post hanc vita præmia, & supplicia, & tandem resurrectio futura.

Quoad secundum, ex his quæ Diu. Thom. docet 1. part. quæst. 75. articul. 2. & 6. & 2. contra Gentil. cap. 79. formare possumus hanc rationem speculatiuam ex propria animæ intellectiuæ operatione desumptam. Nullum principium intellectualis operationis potest esse dependens a corpore in essendo; Sed anima rationalis est principium intellectualis operationis, ergo in suo esse non est dependens à corpore, sed extra illud subsistit. Rursus illud quod est subsistens independenter a corpore & in se est forma, non potest corrumpi ab aliquo agente creato, licèt posset annihilari à Deo, ergo simpliciter anima est immortalis, seu incorruptibilis ex natura rei, licèt sit dependens in esse & conseruari à Deo sicut omnia alia entia quantumcunque immortalia.

Primus syllogismus huius rationis est consequentia legitima, vtpotè inferens in *Ferio*. Minor prob. quia illa operatio est intellectualis, quæ potest vniuersaliter attingere omnes naturas corporeas ex parte obiecti, & per abstractionem vniuersalem ex parte modi cogno-

gnoſcendi; & aliquo modo ſaltem diſcurſiuè attingit ſubſtantias ſpirituales & ſeparatas, ad hæc enim tria reducit Diu. Thom. probationem intellectualis operationis in 2. contra Gentil. capit. 49. & 66. & quæſt. de Anima art. 1. & 1. par. quæſt. 75. artic. 2. Et quòd poſſimus intelligere omnes naturas corporeas conſtat experientia ipſa; quia intellectus noſter habet pro obiecto quidditatem ſenſibilem; vnde nu lla natura corporea, ſiue ſenſibilis datur quam non poſſit intellectus noſter percipere, quidquid enim ſenſu patere poteſt penes exteriora accidentia ab intellectu attingi poteſt quoad ſubſtantiam ergò neceſſe eſt quod talis potentia careat omni natura corporea ſicut viſus caret omni colore, vt poſſit omnes differentias colorum percipere; non tamen caret omni viſibili, quia habet rationem diaphani lucidi, & ideò omnia videt ſub ratione luci, & per medium diaphanum: ita etiam potentia intellectiua ad percipiendum omnes naturas corporeas debet omni natura corporea carere, quod eſt eſſe ſpiritualem, ſed tamen non debet carere omni quidditate & ratione entis, quia omnia admodum entis & quidditatis coguoſcit aliàs deſtrueretur.

Ex parte etiam modi cognoſcendi nempè per modum abſtractionis, & vniuerſalitatis & comparationis, & reflexionis conſtat operationem ipſam debere eſſe intellectualem, quia talis modus abſtractionis, & vniuerſalitatis excedit omnia corporalia, quia induit proprietates immaterialitatis, poteſt enim apprehendere rem abſtractam in vniuerſali independenter à loco & tempore, quod eſt proprium rei incorporalis, & in-



& immaterialis, vniuersale autem sub modo vniuersalitatis abstractum independenter se habet à determinato loco & tempore, immò abstractio quam facit noster intellectus se extendit ad omnes gradus quantumcunque superiores, & analogos sub quibus comprehenduntur etiam ipse res spirituales, sicut sub abstractionem substantiæ in qua conueniunt etiam Angeli, & similiter in abstractione qualitatis, quæ abstrahit à corporali, & spirituali, ergo ex modo operandi, talis operatio intellectualis est, quia modus ille superat omnem corporalem.

Et ex hoc prob. quoad 3. part. eadem minim. quia licèt non percipiat noster intellectus res spirituales quidditatiuè vt sunt in se, tamen discursiuè & collatiuè illas attingit, & consequenter aliquid altius omni corpore cognoscit, & altiori modo, hoc ipso, quòd per viam remotionis res spirituales attingit negando, seu remouendo ab illis omne quod corporeum est, sicut si visus posse attingere sonum remouendo ab illo quidquid visibile est, rectè colligeremus, quod obiectum visus non esset coarctatum & limitatum ad solum colorem, quia attingere sonum remouendo ab illo omne visibile non stat cum hoc quod visibile sit specificatiuum visus, quia nulla potentia potest aliquid attingere remouendo suum specificatiuum ab illo. Si ergo noster intellectus potest attingere rem spiritualem per viam remotionis, idest remouendo ab illa omnem conditionem corpoream, necesse est quod specificatiuum talis potentiæ non sit aliquod corpus, sed aliquid altius omni ratione corporea. Quòd verò res spiritua-

rituа-

rituales hoc modo attingamus constat, tùm experientia cum multa de illis demonstramus: tùm ex ipsa inclinatione virtutis, quæ contra omne pondus corporeum, & supra omnem sensum, & delectationem rapitur ad spiritualia, ergo debet illa cognoscere, alias non amaret; tùm denique quia vt dicit Apost. Roman. 2. *Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ergo spiritualia attinguntur.

Restat ergo probat. mai. huius primi syllogismi, quòd nullum pripcipium intellectualis operationis est dependens à corpore. Et probat. quia intellectualis operatio vt vidimus est spiritualis, & excedens omnia corporalia ergo necesse est quod radix & principium à quo egreditur sit substantia spiritualis, siquidem operatio non habet aliquod esse quod non accipiat à principio à quo procedit, ergo si habet esse spirituale, accipit illud à suo principio, ergo illud non potest esse corporeum, quia non potest dare esse excedens se ipsum. Si autem substantia illa non est corporea, sed spiritualis, ergo est independens in essendo à corpore, quia si esset dependens cum anima sit forma, dependeret vtique à corpore vt à materia, alioquin si non dependeret ab ea, vt à materia, ergo remota tali materia & corpore ad huc anima stare posset. Si autem à materia dependet in essendo, ergo debet contineri in ipsa materia & educibilis esse ab illa, & reducibilis in illam, & producibilis ab agente naturali per actionem corpoream, & dispositiones corporeas, ergo nihil illi deest vt sit corporea, siquidem in virtute

acti-

actiua & materiali corporea continetur.

Quomodo verò anima cum forma spiritualis sic, informet materiam quin contineatur in illa, dicemus art. sequent. An verò aliquod accidens spirituale imperfectum per modum motionis posit inhærere corpori, & in eius potentia contineri, dicemus quæst. sequent. artic. 2.

Sic, *ergo* probatò, quòd anima rationalis est forma subsistens & spiritualis, restat probare secundum quòd inde deduximus, scil. quod sit incorruptibilis. Et suppono quòd solum dupliciter potest aliquid corrumpi, scilicet vel per se; vel per accidens, per se corrumpitur id, quod per se generatur, sicut res subsistens. Per accidens desinit quod ad desitionem alterius corrumpitur sicut forma, vel accidens quæ desinunt ad destructionem subiecti in quo sunt. Res autem subsistentes habent esse mediante triplici causa, scilicet efficiente à qua fiunt, & conseruantur, & formali, quia forma est que dat esse rei, & materiali, non quæ sit subiectum inhæsionis, hoc enim non datur respectu rei subsistentis, sed quæ sit pars constituens vt in rebus corporeis subsistentibus. Finalis autem causa hic locum non habet, nam finis non dat ipsum esse tanquam principium, sed perficit & consumat tanquam finis, & ordinat ad se. Et licèt finis in intentione præcedat ipsum efficiens, tamen non exequitur suum effectum nisi mediante causa efficienti. Materialis etiam causa in præsenti locum non habet, quia anima non est res composita ex materia corporali, & forma, sed est simplex forma infor-

mans

mans materiam, independens autem vt ostensum est à corpore in suo esse, & consequenter a materia quam informat, nec enim habet aliam materiam quam corpoream & sensibilem quam informat, & sic si non dependet à corpore in operando & essendo, etiam non dependet in esse à materia sicut forma non subsistens. Ergo anima non potest corrumpi corruptione per accidens, idest per ablationem subiecti, seu causæ materialis, si enim non dependet ab illa in esse, sublata, illa, adhuc remanet eius esse.

Solùm ergo potest corrumpi per se, scilicet vel per ablationem causæ formalis, vel per suspensionem influxus efficientis. Primum non habet locum in præsenti cum anima non sit composita ex forma & materia, sed simplex forma, ergo non potest amittere esse per separationem alicuius formæ dantis sibi esse. Solùm ergo potest amittere esse per suspensionem influxus causæ efficientis prout ab illo dependet existentia effectus; existentia enim rei non potest tolli per contrarium non corrupta eadem forma cuius ratione datur, quia sic deberet tolli vna existentia & succedere alia, si autem alia succedit, manet res existens, quia manet sub aliquo esse, solum ergo potest tolli per suspensionem influxus, quo conseruatur in esse à suo generante, & sic nullus negat quòd anima potest desinere, sicut etiam Angelus & cœlum, sed talis desitio erit annihilatio, non corruptio, & sic semper anima manet incorruptibilis respectu agentium naturalium quæ non possunt corrumpere annihilando, & suspendendo in-

fluxum quo res conseruantur in esse à suo creante, sicut nec possunt totum esse producere creando, & sic à nullo agente creato potest separari existentia ab aliqua re, nisi separando, aut non conseruando formam, qua mediante participatur esse in ipsa re habente formam. Et ideo dicitur, quòd formæ subsistenti conuenit esse per se, non per se, idest essentialite, sed per se, idest non per aliud sed immediatè, quæ est proprijssima expositio huius propositionis Diu. Thom. *esse per se conuenit formæ*, quam obscuram & difficilem vocat Suarez vbi supr. num. 20. sed dicimus quòd formæ per se conuenit esse non per se in primo aut secundo modo, cum non habeat connexionem essentialem, vel intrinsecam ipsum esse cum forma creata sed conuenit per se in tertio modo, idest per se singulariter, seu subsistenter, quia formæ subsistenti conuenit esse immediatè, & non mediante alia forma, & sic per se subsistenter, seù immediatè habet esse. Ex quo fit quòd tale esse non potest tolli a tali forma, remouendo aliquam formam, sed solum remouendo influxum efficientis primi, & talis influxus non potest remoueri nisi per annihilationem, & suspensionem illius, reliqua verò agentia creata solum possunt corrumpere introducendo aliquam formam contrariam, aut incompossibilem cum præcedenti quæ dabat esse. Potest etiam Deus supplere hoc esse assumendo illam formam ad suam diuinam subsistentiam, & existentiam, sed hoc non est corrumpere, sed meliorare & perficere esse formæ.

Vnde cessant omnes instantiæ Pat. Suarez contra

contra hoc axioma, *quod eſſe per ſe conuenit formæ*, quæ procedunt ad probandum quòd eſſe non conuenit eſſentialiter ipſi formæ, ſed contingenter, immo & de facto ſeparatum eſt à forma ſecundùm ſententiam Thomiſt. in Incarnatione, in qua humanitas aſſumpta eſt ad exiſtentiam diuinam. Sed conſtat ex dictis quod ly *per ſe* non ſumitur à nobis pro eo quod eſt eſſentialiter, & in primo, aut ſecundo modo per ſe, ſed pro eo quod eſt immediatè, & in tertio modo per ſe. Vnde tandem ipſe Suarez numer. 24 in hanc expoſitionem conuenit dicens, quòd ſi exiſtentia diſtinguitur à natura, non poteſt tolli à forma quia per ſe conuenit illi hoc eſt immediatè.

Hæc ratio non ſolum probat animam non deſinere ex vi ſeparationis à materia, ſed etiam poſtquam ſeparata eſt non corrumpi, ſed ſemper durare, quia hoc ipſo quòd habet eſſe ſubſiſtens vt forma ſimplex & independens à materia, vel compoſito, ſed ſolum acceptum ex influxu Dei conſeruantis, conſtat ipſum eſſe animæ non poſſe ab aliqua cauſa creata corrumpi etiam poſt ſeparationem, quia à nulla cauſa creata poteſt impediri, vel auerti influxum Dei, alias poſſet annihilare, quia remoto, vel impedito influxu Dei creantis, vel conſeruantis res totaliter decidit in nihilum.

Tertia probatio eſt moralis ratio deducta ex diſtributione præmiorum & pœnarum, quæ in hac materia magnum habet pondus, & multi ſancti ea vtuntur. Supponit autem hæc ratio duo principia lumine naturali nota. *Primum* eſt dari vnum ſupremum Rectorem totius vni-

uerſi qui eſt Deus, ad quem pertinet rectè diſponere & prouidere omnes res vniuerſi, præſertim actiones humanas.

Secundum eſt, quòd cum homo ex ſua propria natura rationalis ſit, oportet, quòd ſupremus eius finis ſit viuere ſecundùm rationem & conſequenter ſecundum virtutem, quia virtus eſt quæ homines facit rectè operantes ſecundum rationem. Quare fœlicitas hominis non poteſt conſiſtere in his quæ pertinent ad temporalem fortunam, & ſufficientiam rerum corporalium, quia hæc communia ſunt bonis & malis; imò plerumque mali magis proſperantur in hac vita, & tamen agunt contra rationem; neque in hoc attingunt fœlicitatem, ſeu finem rationalis vitæ.

Ex quibus principijs reducitur, virtuti deberi aliquod præmium poſt hanc vitam, & culpæ pœnam, alias non rectè ordinaretur hoc vniuerſum circa actiones humanas & finem rationalis vitæ. Nec enim poteſt virtus habere in hac vita debitum præmium, tùm quia ea quæ in hac vita dantur præter virtutem, ſolum poſſunt pertinere ad fœlicitatem aliquam temporalem in aliquo bono ciuili vel delectabili, & in ſufficientia bonorum huius vitæ; hæc autem non poſſunt eſſe conueniens præmium virtutis, quia ſunt inferioris ordinis ad ipſam & propter bonum virtutis, & honoris hæc omnia relinqui poſſunt & debent: vnde ſunt communia malis & bonis, ergo non poſſunt eſſe congruum præmium bonorum: Tum etiam quia in hac vita plerumque virtus caret omnibus iſtis, & eſt in magna tribulatione, & labore, & miſeria, iuxta quòd dicit Apoſtol. 1. ad Corint. 15.

Si in

Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus. Non potest autem labor & miseria huius vitæ esse præmium virtutis, cum potius sit exercitium, & meritum eius, vtpotè valdè laboriosum: præmium autem virtutis debet esse aliqua fęlicitas propria hominis vt homo est, & consequenter debet esse libera à miserijs, fęlicitas enim miseriæ opponitur. Si ergo non omnis virtus in hac vita liberatur ab istis miserijs & labore, non omnis virtus habet præmium & fęlicitatem sibi debitam, ergo vel perpetuo caret illa, vel debet habere illam post hanc vitam.

Nec valet respondere ex Soto in 4. distinct. 43. quæst. 2. virtutem secum afferre suum præmium, scilicet pacem internam, voluptatem maximam, honorem externum, & similia. Nam contra est, quia hæc non sunt præmia virtutis, sed proprietates eius, & sic adhuc pertinent ad meritum; non potest autem meritum respicere pro præmio id quod est sibi connaturale & proprium vt meritum est. Adde quòd hæc omnia non sunt coniuncta cum fęlicitate aliqua, sed compatiuntur cum magna tribulatione & miseria, & labore in exercitio virtutis, quia vt dicit Apost. 1. ad Timoth. 3. *Omnes qui volunt piè viuere in Christo Iesu persecutiones patientur*, non ergo possunt ista præmiare virtutem, alioquin sua ipsa difficultate & labore præmiarentur, quod est ridiculum; immo posset secundum hanc rationem in republica bene instituta iuste denegari præmium virtuti & pęna peccato, quia ipsa virtus est sibi sufficiens præmium, & similiter peccatum est sibi pęna & supplicium, ergo iustè potest quodcumque aliud præmium

vel pęna denegari. Honor autem debetur quidem virtuti, sed non semper redditur, vel quia virtus est occulta, vel quia habet aduersarios à quibus potius contemnitur, & ita si non esset alia vita, communiter virtus careret præmio.

Additur adhoc, quia vel in hac vita debet homo viuere secundum rationem, vel secundum sensum. Hoc secundum est omnino contra ipsam rationem, nec constituit perfectionem hominis, in eo quod perfectissimum illi est, scilicet inquantum rationalis, si non debet viuere secundum rationem, sed secundum sensum. Si primum, debet in multis contradicere corpori, & appetitus reprimere quos contra rationem esse videmus, & propria commoda contemnere propter altius bonum quod est bonum rationis, & virtutis, ergo illud bonum rationis superat omne bonum corporale huius vitæ, siquidem etiam suprema bona corporis, v. g. voluptates, & honorem externum homo debet negligere propter bonum rationis, & aliquando etiam vitam ipsam debet posponere bono virtutis ergo si anima desineret cum corpore, inclinatio ad operandum secundum rationem esset inclinatio ad destruendum se ipsum, siquidem relinquendo bona corporis, corpus afficeretur damno & consequenter anima, si cum corpore interiret.

Quare relinquitur rem istam demonstrari rationibus naturalibus, & moralibus, quod immerito negat Scotus vbi supra, nec benè Cietan. dixit in 3. cap. Ecclesiastes hactenus nullum Philosophorum demonstrasse immortalitatem animæ. Sed fortasse loquitur de philosophis antiquis,

quis, nam loquendo de ratione D. Th. eam defendit 1. par. qu. 75.art.2. & respondet ad rationes Scoti.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò instari potest contra rationem deductam ex operatione animæ, quia anima intelligit cum dependentia à phantasmatibus, & à sensibus corporeis, vt nunquam possit absolui, & ab ista connotatione, & dependentia. Vnde ergo constat nobis operationem animæ esse in se spiritualem, si nunquam possumus eam independentem à rebus, & sensibus corporeis videre?

Secundò, quia ipsa anima non solum quoad operationem, sed etiam quoad indiuiduationem, & consequenter quoad esse dependet à corpore, indiuiduatur enim, & distinguitur indiuidualiter vna anima ab altera per ordinem ad corpus, ergo tam ex parte operationis, quam ex parte indiuiduationis habemus indubitata signa materialitatis in anima, & ita quidquid dicitur de modo illo immaterialitatis, & spiritualitatis in operando, vel in subsistendo si regulatur per istis dependentias, omninò eneruat istas rationes quia non stat illa spiritualitas cum tanta dependentia, & ordine ad corpus.

Tertiò, qnando dicitur debere animam carere omni corpore; quia potest intelligere omnia corpora, instatur in primis, quia non intelligit anima nostra omnia corpora simpliciter, sed solum quæ per sensus offeruntur, & eo modo quo per sensus cognoscuntur, nam si à tali modo

extrahantur, vt si ponatur corpus Christi in Eucharistia, non valet intelligi ab anima nostra? Quòd si solum loquimur de omni corpore per sensus externos cognito, hoc etiam attingit imaginatiua, quæ ad omnia corpora se extendit hoc ipso quòd ad omnia imaginabilia, & tamen non est spiritualis. Deinde dato quòd intelligat omnia corpora, non sequitur quòd careat omni corporeitate, alias etiam probaretur quòd caret omni quidditate, & entitate, quia potest cognoscere omnes quidditates, & entitates; immò vt sensus percipiat aliquod obiectum, non debet carere illo realiter, sed solum intentionaliter, sicut potentia visiua non caret luce, nec diaphaneitate, & tamen vtrumque cognoscit. Illa autem ratio de cognitione, & attingentia substantiarum separatarum nihil omnino probat; quia res istas spirituales non cognoscimus nisi ad instar rerum corporearum, & cum connotatione ad corpora, nec potest ab istis connotationibus expediri nostra cognitio intellectiua, ergo ex hoc nullo modo probatur spiritualitas illius cognitionis, quia non probatur omnimoda separatio à conditionibus corporeis.

Quartò, principium intellectuale non excedit omne corporeum, quia intellectus non potest esse perfectior quam natura, à qua dimanat, sed anima est actus corporis, ergo, & intellectus talis animæ. Et confirmatur, quia si esset purè spiritualis, esset se ipsa intelligibilis anima, & ipse intellectus, siquidem intelligibilitas fundatur in immaterialitate, ergo quod in sua entitate est omninò immateriale per se ipsum est intelligibile, & sic ipsa anima redderet intelle-

tellectum actuatum sua propria intelligibilitate quando intellectus dimanat ab ipsa, & sic repugnat quòd intellectus dimanet vt pura potentia, cum debeat dimanare, vt intelligibiliter actuatus ab ipsa natura spirituali, à qua dimanat si in se ipsa spiritualis est.

Quintò, contra rationem qua ostenditur animam esse subsistentem, & non corrumpi ad corruptionem corporis instatur in primis, quia & si non dependeat à corpore in subsistendo, non tamen à corpore vt à dispositione requisita, seu conditione vt conseruetur in esse sicut dependet in indiuiduatione. Deinde illa propositio cui tota hæc ratio innititur, scilicet quòd esse per se conuenit formæ non rectè intelligitur conuenire in tertio modo per se, seu subsistenter, & immediatè quia in primis existentia immediatè conuenit supposito, seu subsistentiæ, quia est id quod primò fit, & consequenter, quod primò existit, suppositum autem in homine est corruptibile, ergo ex eo quòd alicui immediatè conueniat existentia non sequitur quòd non possit corrumpi. Denique quia hoc ipsum quòd alicui immediatè conuenit potest dependere ab aliquo extrinseco, à quo immutetur, vel corrumpatur, sicut quantitas immediatè conuenit corpori, & tamen potest multis modis mutari, & corrumpi, verbi gratia, per diuisionem, augmentationem, diminutionem, &c. Alia quæ contra spiritualitatem animæ militant sequenti articulo adducemus.

Ad primum Responderi solet, intellectum nostrum dependere à phantasmatibus, & sensibus vt à proponentibus, & ministrantibus

obiecta, non autem tanquam à prebentibus formalem rationem, & modum operandi. Sed quia hoc ipsum est quod quæritur, restat eius reddere rationem. Vnde addimus hoc ipsum comprobari indicijs, & signis supra allatis; tùm quia intellectus taliter cognoscit obiecta corporea quòd etiam supra se reflectitur, ergo oportet quòd eius obiectum sit aliquid superius, & altius quam illa obiecta corporea ministrata per sensus, siquidem non solùm illa cognoscit, sed etiam ad se reflectitur, ergo signum est quòd à sensibus non dependet tamquam à præbentibus, & limitantibus ad se modum cognoscendi intellectus: tum quia percipit quidditates corporum, & interiorem substantiam ad quam non pertingunt sensus, sed solum ad exteriora accidentia, ergo signum est non limitari modum operandi intellectus per obiecta sensus, & ad modum operandi ipsorum. Quare intellectus tantæ amplitudinis est, vt possit saltem per viam negationis, & remotionis discernere inter corporalia, & spiritualia, atque etiam illa attingere separando omnem rationem corporeitatis per viam negationis, quod signum est non limitari, & deprimi operationem intellectiuam animæ ad modum materialem, si enim potest ipsam remouere, & remouendo vsque ad spiritualitatem obiecti attingere, vtique excedit omnem vim cognitionis corporeæ, nulla enim talis operatio potest etiam per viam remotionis excedere suam specificam rationem quæ corporea est; ergo operatio quæ illam excedit, corporea non est.

Ad secundum Respondetur, quòd indiuiduatio

do animæ ſequitur eius naturam non ſolum in ſe, ſed in ordine ad aliquem terminum prout eſt communicabilis, vel incommunicabilis alteri, quia indiuiduatio pertinet ad rationem vltimi, ſeu incommunicabilis ſi perfecta, & completa ſit. Cum autem anima licèt in ſe ſit independens à materia & ſubſiſtens, ſit tamen communicabilis illi, non poteſt compleri, & totaliter indiuiduari ad ſe ſed in ordine ad materiam cui communicatur. Hæc tamen dependentia ſeu ordo non tollit quin ſubſtantia illius animæ non ſit ſpiritualis, & independens in eſſe à corpore, quia ſpiritualitas ſequitur immaterialitatem rei in ſua entitate, communicatio autem illa non eſt propter eſſe formæ, quæ in ſe habet illud, ſed propter eſſe compoſiti, quod ex illa forma reſultat, quia forma licèt habeat in ſe eſſe, ſed non terminatum in ſe, vt Angeli, ſed communicabile; non omnis autem communicatio fit propter dependentiam in eſſe, ſed etiam propter abundantiam.

Ad tertium Reſpondetur. Inſtantias illas eſſe ineſficaces. Prima quidem quia anima noſtra poteſt attingere omnia corpora quoad ſuas quidditates, licèt non poſſit attingere naturaliter omnes modos, ſeu perfectiones, quas poteſt Deus in corporibus ponere, cum nec etiam Angelus qui pure ſpiritualis eſt poſſit modum illum ſacramentalem attingere, & illa ſimilia ſupernaturalia, quæ fieri poſſunt in corporibus. Et tamen quia aliquo modo poteſt anima noſtra attingere talem modum ſaltem credendo illum, & diſcurrendo circa illum, ſufficit vt ſpirituali modo, & ſuper omnia cor-

pora dicatur intelligere. Similiter substantiam sine quantitate attingit intellectus noster cum multa disputet, & definiat circa substantiam denudatam, quantitate. Imaginatiua autem licèt attingat omnia corpora quantum ad id quod per sensus de illis potest attingi, quæ sunt exteriora accidentia, non tamen quantum ad quidditatem, & substantiam, nec viendo illis taliter vt per discursum, & per viam remotionis possit attingere ad spiritualia, nec in vniuersali abstractione naturam accipiendo, sed indiuidualiter, quibus tamen modis intellectus corpora attingit, & ideo caret omni corpore vt super corpora omnia possit. Imaginatiua autem licèt possit plura fingere, non tamen ens rationis quod est vniuersalitas fundata, sed solum circa singularia fictiones formare potest.

Ad secundam Instantiam dicitur potentiam non debere carere obiecto formali sub quo cognoscit, sed omni obiecto materiali quod cognoscit, sicut visus non caret luce, & diaphano, sed colore, vnde omnia cognoscit per modum lucidi, & per medium diaphanum. Similiter anima non caret quidditate vel spiritualitate, quia omnia intelligit per modum quidditatis, & spiritualitatis, & ita si haberet aliquid corporeum ad modum illius reliqua corpora attingeret.

Ad tertiam Instantiam Respondetur etiam ex dictis, quòd licèt non possit noster intellectus remouere omnem connotationem, & habitudinem ad corpora à quibus accipit cognitionem, & consequenter debet illa connotare tanquam terminum à quo; tamen quia ex parte

ter-

termini ad quem poteſt per viam remotionis ſpiritualia attingere, & per modum vniuerſalitatis procedere, ideò aſcendit ſuper omnia corpora, & ſuper omnem modum corporeum, qui indiuidualis eſt, & non vniuerſalis, & non alligatur ad rationem formalem corpoream, ſiquidem poteſt illam remouere, & ad ſpiritualia peruenire per viam remotionis.

Ad quartum Reſpondetur. quòd intellectus non eſt perfectior quam eſſentia animæ, ſed ſicut anima in ſuo eſſe eſt independens à corpore poteſt tamen communicari corpori, vt materiæ, ita intellectus poteſt obiectiuè terminatiuè attingere res ſpirituales, licèt communicando obiectis corporeis à quibus abſtrahi illam cognitionem. Non pertinet autem ad ipſum informare organa corporea id enim facit anima, ſed ſolum attingere quidditates corporeas modo operandi incorporeo, & independenti ab organo, & hoc ipſum intellectus habet ab anima radicaliter, & ita ſemper anima eſt nobilior.

Ad confirmationem Reſpondetur, quòd anima ſe ipſa eſt intelligibilis, & actuat intellectum per modum ſpeciei ad cognoſcendam ſuam ſubſtantiam, ſed non pro omni ſtatu, ſed in ſtatu ſeparationis, in ſtatu autem coniunctionis alligatur cognitio eius ad ſenſus, & ad obiecta corporea v. ab illis hauriat ſpecies, & ita impeditur aliquid intelligere niſi per ſpecies à ſenſibus acceptas.

Ad quintum Reſpondetur. quòd ſi ſemel anima eſt ſubſiſtens, & independens à materia in fieri, quia non educitur ab illa, neque in eius potentia continetur vt eius modus operandi, non

pe-

potest dependere in sui conseruatione à corpore quia sic sublato corpore, vel annihilaretur, vel corrumperetur sicut aliæ formæ: Hoc secundum esse non potest cum supponamus non contineri in materia, nec educi ex illa, ergo nec resolui potest in illam sicut aliæ formæ. Nec primum quia annihilatio non fit per defectum dispositionum, sed per suspensionem concursus diuini. Per hunc autem modum etiam desinere potest Angelus; sed hoc non tollit quòd sit simpliciter incorruptibilis sicut etiam Angelus. Quòd verò instatur contra illam explicationem, quòd esse per se conuenit formæ in tertio modo.

Respondetur, quòd existentia conuenit immediatè supposito vt *quòd*, atque adeo mediante forma vt *quò*, & ita si forma tollitur non remanet illa existentia. At verò forma habet esse vt *quò*, non per aliam formam tanquam per principium habendi. Vnde si ipsa forma sit subsistens, & non dependens à materia non potest ab illa tolli existentia per defectum principij intrinseci se habentis vt *quò*, sed solum per remotionem principij extrinseci à quo deriuatur esse quod est per suspensionem concursus, seu annihilationem. Et non repugnat aliquid conuenire immediatè alicui vt *quòd*, & tamen tolli ab illo, quia tollitur forma, seu principium ratione cuius conuenit, sicut quantitas conuenit materiæ, seu corpori, vt immediatè recipienti *quòd*, & tamen potest multis modis variari quantitas, & extensio. Cæterum quod conuenit immediatè alicui tanquam principio quo non potest separari ab illo nisi tale principium in se desinat, vt si forma non sit subsistens,

ſtens, ſed corruptibilis. Si autem tale principium ſit in ſe ſubſiſtens, quod illi per ſe conuenit non poteſt ab eo tolli ex defectu principij formalis quòd eſt ipſummet, ſed ſolum ex remotione efficientis.

ARTICVLVS II.

Quomodo anima rationalis ſit entitatiuè ſpiritualis & forma corporis?

Difficultas oritur ex eo quòd in anima rationali duo coniungenda ſunt quæ inter ſe non videntur cohærere, ſcilicet eſſe veram, & ſubſtantialem formam corporis, & in ſe eſſe ſpiritum, & eſſe illi connaturale quòd informet corpus, & ſimiliter eſſe connaturale quòd ſit extra corpus quando eſt ſeparata.

Nihilominus vtrumque certiſſimum eſt conuenire animæ rationali licèt ſtatus informandi corpus ſit connaturalior animæ, ſtatus autem ſeparationis non ita connaturalis eſt, nec tamen eſt violentus, ſed præternaturalis.

Prima pars conſtat ex dictis ſupra quæſt. 1. & 1. Phyſic quæſt. 4. definita eſt enim in Concilio Vienenſi, vt refertur in Clementina vnica, de ſumma Trinitate §. *Porro* vbi ſic dicitur: *Doctrinam ſeu poſitionem aſſerentem, aut vertentem indubium quod ſubſtantia animæ rationalis, ſeu intellectiuæ verè, & per ſe humani corporis non ſit forma, vt erroneam & veritati catholicæ inimicam prædicto approbante Concilio reprobamus*. Et ratio eſt manifeſta quia

homo

homo componitur ex anima, & corpore siquidem homo non est substantia simplex, alias non posset separari anima à corpore in quo consistit mors. Hoc autem compositum quod vocamus hominem intrinsecè, & essentialiter est rationale, id enim pertinet ad eius definitionem, quòd est animal rationale, & manifestat eius operatio, quæ est discurrere, & ratiocinari, ergo oportet quod constituatur intrinsecè per formam rationalem, siquidem rationalitas ista seu gradus rationalitatis, & operationis eius non possunt prouenire ab aliquo principio materiali seu ab ipsa materia, quia hæc est communis alijs rebus irrationalibus vt patet in corpore quòd manet separata anima, ergò prouenit à forma, & sic ipsa anima est forma corporis, & oportet quòd sit forma, excedens omnes conditiones materiæ, quia operatio eius propria, quæ est intelligere & ratiocinari non limitatur, & deprimitur ad conditiones materiæ, vt dictum est articulo præcedenti.

Quòd si dicas quòd ipsa anima est totus & integer homo, corpus autem solum est mobile ab ipsa anima, non informabile ab illa. Contra hoc est, quia sic homo non est animal nec propriè haberet operationes animales, & vegetatiuas, siquidem animal essentialiter est corpus, & operationes eius essentialiter sunt corporeæ, & sensibiles, ergo oportet quòd corpus in hoc animali non solum se habeat vt mobile, sed vt pertinens essentialiter ad eius constitutionem, & consequenter quòd sit informabile ab anima per quam constituitur corpus illud animale. Si autem homo non sit animal,

sed

ſed anima, præterquam quòd eſt contra eius definitionem, quia dicitur animal rationale non autem anima, ſequitur quòd homo in quantum homo non ſit mortalis, & corruptilis quia non eſſet res compoſita; ſed ſimplex, ſcilicet ſola anima, quæ cum ſit ſubſiſtens, & non informans non poteſt corrumpi per ablationem formæ, quia non componitur ex forma, & materia, neque per reſolutionem in materiam, quia non educitur de potentia materiæ, nec in ea continetur, ergo neque in eam reſoluitur, id enim reſoluitur in materiam, quod educitur ex illa

At verò quòd anima ſit ſpiritualis, & taliter informet materiam quòd materialis non ſit, nec dependens è materia in articulo præcedenti manet probatum ex ipſa operatione talis animæ, quæ eſt intelligere, excedit enim omnia corpora, tam ex parte obiecti attacti, quam ex parte modi operandi, vt ibi probatum eſt. Suffragatur denique ſcriptura, & Concilia in quibus dicitur animas noſtras eſſe ſpirituales, vt Eccl. ſiaſt s 12. *Et ſpiritus reuertatur ad eum qui fecit illum* Pſal. 30. & Matth 27. *In manus tuas commendo ſpiritum meum*, & in Concil. Lateranen. cap. *Firmiter*, & in Clement 1. de ſumma T init. vbi definitu, *Quòd Deus vtramque de nihilo condidit creaturam Angelicam, & mundanam, corporalem, & ſpiritualem, deinde humanam quaſi communem ex ſpiritu, & corpore conſtitutam*.

Secunda verò pars quòd ſcilicet ſtatus ſeparationis non ita ſit connaturalis animæ, nec tamen ſit violentus, ſed præternaturalis ex eo conſtat, quia anima naturaliter eſt forma corpo-

po-

poris, ergo connaturalis actus eius est informare, & communicari per modum formæ, ergo connaturali modo non petit separationem, sed statum coniunctionis. Ad hæc, ille est connaturalis status animæ sub quo creatur à Deo modo ordinario, & conformiter ad naturas rerum, constat autem animas non creari à Deo separatas, sed infusas corporibus iuxta illud Genes. 1. *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*, quia proprium est animæ esse partem hominis, & pars connaturaliter fit in suo toto, de quo videri potest Diu. Thom. 1. par. quæst. 90. art. 4. ergo conaturalis eius status, est status coniunctionis ad corpus. Quòd verò status separationis non sit omnino violentus animæ, sed solum præternaturalis ex eo patet, quia violentum est quòd fit ab exteriori principio passo non conferente vim, sed constat quòd anima in se ipsa habet principium subsistendi, & permanendi extra corpus, ergo ad hoc vt permaneat separata, non fit illi aliqua vis, sed iuxta propria principia statum illum sustinet. Dicitur autem præter naturalis ille status, quia non oritur per se, & connaturaliter ex ipsa anima, vel ex modo quo creatur à Deo, sed tanquam accidens extraneum supposita actione corruptiua corporis ei prouenit.

Ex dictis colligitur animas rationales multiplicari ad multiplicationem corporum, quia anima est forma substantialis, multiplicatis autem corporibus multiplicantur indiuidua hominis, ergo & formæ substantiales indiuidualiter multiplicantur, quia duo indiuidua substantialia differunt secundum formam, quæ

est

est principium dandi esse, alioquin si vnam formam haberent, vnum esse haberent, & haec est ratio Diu. Thom. prim. part. quaest. 76. artic. 2.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò arguitur ex authoritatibus, nam Ecclesiastici 3. dicitur: *Vnus est interitus hominis, & iumentorum, & aequa vtriusque conditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur, similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius*. Quae verba maximam continent difficultatem, & saltem probare videntur, quòd ex natura sua anima nostra corruptibilis sit, licèt beneficio Dei duret post mortem. Quòd apertè ducitur in 7. synodo generali in Epist. Sophronij ab eodem Concilio approbata. Item Aristot. lib. 1. de anima textu 12. & 14. dicit: *Quòd si intelligere est cum phantasia, vel non sine phantasia non continget sine corpore esse*, sed in hoc 3. libr. text. 30. dicit quòd intelligere nostrum non est sine phantasia, ergo clarè colligitur, quòd intelligere non est sine corpore. Similiter in 3. de anima cap. 5. dicit intellectum passibilem esse corruptibilem, sed intellectus passibilis est per quem anima intelligit, ergo anima in quantum intellectiua est corruptibilis. Alia loca omitto ex alijs libris, quae minus clarè loquuntur, aut eandem continent difficultatem.

Respondetur, quòd in illo loco Ecclesiastes loquitur Salomon in persona insipientium vt interpretatur S. Thom. 1. par. quaest. 75. art. 6. ad 1. quae interpretatio vera est, tum quia ibi

Salo-

Salomon præmittit. *Dixi in corde meo de filijs hominum, vt probaret eos Deus, vt ostenderet similes esse bestijs, idcirco vnus est interritus hominis, & iumentorum, &c.* Quasi dicat hoc in corde meo dico, non de meo sensu, sed de filijs hominum, quibus probandis Deus ordinauit, quòd simili modo moriantur homines, & iumenta, & inde seducuntur ipsi vt dicant nihil esse homini iumento amplius: tùm etiam quia hæc eadem repetuntur Sapientiæ secundo, & expresè ponuntur esse dicta in persona impiorum, ibi *Dixerunt impij apud se non recte, &c.* Itaque quædam affirmant impij vt vera, scilicet quòd idem est interitus iumentorum, & hominum quantum ad corpus, & similis est processus vitæ quantum ad indigentiam spirationis, sed malè inferunt, quòd nihil habet homo iumento amplius; & quòd spiritus iumentorum descendit, &c. Ad authoritatem 7. Synodi dicitur animas nostras esse immortales beneficio Dei creantis, & conseruantis sicut Angeli, non beneficio speciali, aut miraculoso, sed connaturali ad ipsam animam.

Ad Arist. licèt possemus ab eo nos expedire dicendo in hac materia fuisse lubricè locutum, nec apertè suam declarasse sententiam ob rationem artic. præced. insinuatam, tamen quia S. Th. ipsum defendit 2. contra Gent. cap. 79. respondemus ad primam authoritatem, quòd ibi loquitur Arist. sub conditione si intelligere sit cum phantasia, vel nō sine phantasia tāquam sine organo in quo sit, tunc intellectus non esset separabilis, sed corporeus, quæ conditionalis verissima est. At verò in 3. de anima quando determinatè dicit

quòd

quòd intelligere non est sine phantasmate, loquitur de phantasmate, vt obiecto, seu vt ministrante obiecta intellectui, non tanquam actu proprio, vel organo operationis intellectiuæ, & sic omnia consonant.

Ad alium locum ex 3. de anima Respond. ibi passibilem intellectum non sumi pro potentia intelligente, quam communiter vocamus intellectum passibilem, sed sumitur pro anima passionibus subiecta, quæ vocatur intellectus, quia intellectui deseruit, & vna ex passionibus eius est reminisci. Ita interpetatur D. Thom. ibi lect. 10. in fine. Et est valde textualis interpretatio, nam paulo ante præmiserat Philosoph. quòd intellectus separatus solum est quod verè est, & hoc est immortale, & perpetuum, subdit autem immediatè, *non reminiscitur autem, quia hoc quidem impossibile est, passiuus autem intellectus est corruptibilis, & sine hoc nihil intelligit anima*. Sensus ergo Philosoph. est quòd anima intellectiua licèt immortalis, & perpetua; non tamen reminiscitur separata, quia tunc est expers passionum, caret enim imaginationibus corporeis, passiuus autem intellectus, idest cognitio cum passione corporea, desinit esse, & consequenter iam non reminiscitur, quia reminiscentia est actus memoriæ, quę est in parte sensitiua cum aliquo discursu, quæ desinit corrupto corpore. Et hic est passiuus intellectus idest discursus cum passione reminiscentiæ, qui omnino desinit esse, & sine eo non intelligit anima, scilicet eo modo quo nunc intelligit per conuersionem ad phantasmata.

Secundò arguitur, ratione, quia anima est dependens à corpore in subsistendo, & dat formaliter

liter esse corporeum, & vegetatiuum corpori; & ab ea dimanant proprietates corporeæ, vt quantitas, calor, potentia sensitiua, &c. ergo nihil ei deest, quominus sit corporea entitatiuè. Anteced. probatur per suas partes, nam in primis anima autem vnita non subsistit per se, quia subsistentia reddit incommunicabilem naturam, anima existit communicabiliter ad corpus, & sic non subsistit in illo. Vnde infirmatur illa consequentia, anima habet esse independens à corpore, negat enim Scotus consequentiam in 4. dist. 43. quæst. 2. quia habere operationes stat dupliciter, vno modo sine corpore, vt organo, alio modo sine corpore, vt supposito operante. Primo modo antecedens est verum, sed consequens falsum, secundo verò modo antecedens est falsum, quia non intelligit anima, sed homo. Similiter vnio animæ non est spiritualis, quia est corruptibilis, & tamen est in ipsa anima, quia verè vnitur, & immutatur in vnione ad corpus. Quòd verò anima det gradum corporeum formaliter, & quòd ab ea dimanent illæ proprietates corporeæ constat ex supradictis quæst. 1. quia in homine non est nisi vna forma à qua ille gradus præbeatur, & illæ proprietates dimanent, ergo ab ipsa anima hoc præstari debet.

Respondeo ad 1. partem arg. quantum ad substantiam animæ, quòd subsistentia importat duo, primum est esse per se, vt opponitur modo inhærentiæ. Secundò importat existentiam per se, vt opponitur omni communicabilitati in alio. Anima ergo dum est in corpore habet esse subsistens priori modo in actu, & secundo modo in aptitudine, quia licèt de facto communicetur

cetur corpori, est tamen potens separari, & in illo statu separationis actu erit subsistens sine communicatione, sed in aptitudine erit communicabilis. Semper tamen siuè in corpore, siuè extra habet in se ipsum esse independens à corpore, licet actu sit communicatum corpori. In quo differt ab alijs formis etiam substantialibus, quæ licèt negent inhærentiam quæ solum est propria accidentium, tamen non habent prius in se existentiam, & deinde illam communicant corpori, sed solum sunt principium existendi, vt *quò*, formaliter autem existentia non est in ipsa forma, sed in composito vt in recipiente, ipsa verò forma se habet vt ratio, seu principium quo habendi illam sicut albedo non habet in se esse album sed esse album conuenit primo, & per se subiecto, albedo verò est ratio habendi esse album. At verò anima rationalis illud esse substantiale, quod opponitur inhærentiæ non solum habet vt principium *quò*, sed etiam vt res existens formaliter in esse, licèt communicabiliter ad corpus, sicut si albedo haberet in se esse album, ideoquè anima datur in se subsistens quoad rationem habendi esse independens à composito, licèt non quoad incommunicabilitatem. Et hac ratione vocatur à D. Thoma esse animæ etiam vt est in corpore subsistens, idest independens à corpore, & habens in se prius ipsum esse quam in composito, quia ab anima communicatur composito, ita quod est idem esse animæ, & esse compositi, vt affirmant in 1. p. q. 76. artic. 1. ad 5. & 1. 2. q. 4. art. 5. ad 2. verò dicit quòd anima quandiu est in corpore conuenit ei subsistere aptitudine non actu vt patet in 4. ad Anib. dist. 12. q. 1.

art. 1.

art. 1. ad. 3. Quod intelligitur de subsistentia, quoad rationem incommunicabilitatis quam solum explicat in statu separationis, saltem quoad exercitium non communicandi, quod non habet in statu coniunctionis nisi in aptitudine. Vnde valet illa consequentia, quòd si anima habet operationem independentem a corpore vt ab organo cui inhærere oportet, quod etiam esse ipsius animæ sit independens a corpore, licet tam operatio, quam esse communicentur ipsi composito, vt suppositaliter subsistenti, nec enim ex independentia operationis probamus animam subsistere suppositaliter, sed subsistere independenter a corpore, licèt communicabiliter ad corpus, ideoque etiam remoto corpore poterit operari operatione illa non dependente ab organo in esse.

Solum potest esse difficultas quomodo existentia animæ quæ spiritualis est, & incorruptibilis communicetur corpori, seu composito, quod existit modo corporeo, & corruptibili, præsertim in sententia D. Thomæ, quæ non ponit aliam existentiam in composito, quam in ipsa forma, vt patet in locis allegatis, & ex his, quæ diximus libro 1. physicorum q. 7 art. c. 8. Cæterùm in hoc eadem restat difficultas in sententia opposita, quæ ponit plures existentias partiales in materia, & forma, vt ex illis resultet vna tertia composita, quæ ipsi toti conueniat, ideò enim partiales sunt, quia faciunt vnam totalem. Quomodo ergo existentia spiritualis animæ potest commisceri existentiæ materiæ, vt resultet vna existentia tertia, quæ conueniat ipsi toti: nec enim vna existentia informat aliam vt materiam. Quare sicut ipsa

enti-

entitas animæ cum spiritualis sit, tamen quia eminenter est corporea formaliter vnitur materiæ in ratione formæ, & præbet ei gradum vegetatiuum, & sensitiuum, & rationalem, ita ipsa existentia animæ, quia eminenter est corporea potest communicari ipsi composito, & reddere illud existens; sicut etiam subsistentia Verbi licet in se spiritualis sit, & diuina, tamen quia eminenter continet omnem perfectionem subsistentiæ corporeæ, potest per se ipsam immediatè terminare, & reddere subsistentem naturam corpoream, & in sententia D. Tho. etiam existentem. Id ergo habet anima nostra tanquam forma, quod Verbum diuinum tanquam persona quoad hoc quod est reddere rem corpoream existentem.

Neque ex hoc sequitur quod separata anima adhuc manet compositum quia manet esse ipsius compositi in ipsa anima, vel quod esse animæ sit generabile, aut corruptibile sicut ipsum esse compositi, siquidem esse animæ est esse compositi, & hoc corrumpitur, & generatur, immò & cum omne ens habeat esse proprium, aliud esse habebit compositum quam anima. *Sed Respond.* facilè quod separata anima non manet esse compositi, quia non manet esse animæ vt communicatum, sed vt communicabile, & sic generatur, aut corrumpitur quantum ad ipsam communicationem, & in ratione esse communicati, qua ratione est essecompositi, non in ratione esse absolutè, sicut etiam persona Verbi de nouo incępit esse persona hominis, non persona absolutè. Omne autem ens habet esse proprium, vt distinguitur contra extraneum, seu alienum, non contra commune, seu com-

communicatum, poteſt enim ipſum eſſe proprium totius communicari partibus, vel eſſe partis communicari toti, & tamen manet proprium, quia illa pars ſeu forma propria eſt totius.

Ad id verò quod obijcitur de vnione an ſit materialis, vel ſpiritualis. Reſpondetur, quod vt oſtendimus q. 6. phyſic. non datur vnio quæ ſit modus diſtinctus per modum medij & rationis formalis vniendi, ſed ipſæ partes ſe ipſis vniuntur quantum ad rationem formalem vniendi, ſed non ſe ipſis applicantur ſeu immutantur, vt ſe communicent, & ex ipſis vnitas illa reſultet, ſed hæc applicatio eſt ab efficiente ipſam vnionem, ſeu communicationem,& vnitatem extremorum, & ideò applicatio debet eſſe ſuperaddita extremis vnibilibus, poteſtque eſſe modus & de nouo fit in illis quando de nouo vniuntur, & communicantur inter ſe, ipſa autem vnio non eſt nouus modus tanquam ratio formalis vniendi, quia formalis ratio vnionis eſt formalis ratio vnitatis reſultantis ex vnione, vnitas autem reſultans non eſt modalis, ſed ſubſtantialis, ergo & ratio formalis eſt ipſa ſubſtantialis ratio extremorum ſecundum ſe, ſolumque illis deeſt applicatio vt reſultet vnitas, & fiat vnio.

Nec eſt putandum nullam omnino perfectionem, & immutationem acquirere animam, ex eo quod ſic applicatur vt ſit in corpore & vniatur illi, vt putauit Scotus in 4. diſt. 43. quæſt. 2. nam ſaltem acquirit modum aliquem, & ſtatum connaturalem eſſendi & operandi in corpore, & cum communicatione ad corpus quem ſtatum amittit in ſeparatione à corpore. Et licet

non

non haberet in corpore aliquid amplius quam communicare se, & perfectionem suam corpori, vt Scotus putat, tamen hoc ipsum, perfectionem aliquam, & immutationem debet ponere in ipsa anima, quia hanc communicationem facit tanquam causa formalis & tanquam pars constituens totum, omnis autem causa creata perfectior est cum actu causat, quam cum cessat causare, & aliquo modo immutatur in causando, & omnis pars connaturali modo existit cum communicatur ipsi toti in actu, sicut lapis, ex eo quod est in centro. Hæc autem immutatio prout in anima subiectatur, aliquid spirituale est non proueniens ab ipso generante quod tantum vnit animam ex parte corporis, coaptando, & disponendo illud ad animam, sed ex parte Dei infundentis animam, corpori, vel reunientis illam, sic enim ordinat illam ad corpus, & facit quod actu communicet & extendat suum esse ad corpus; & talis applicatio producit in anima modum aliquem spiritualem respicientem corpus quo dicitur in se applicata & communicata illi, sicut etiam Angelus ex eo quod per modum operantis applicatur corpori resultat in ipso vbi quoddam, seu præsentia erga illud corpus qui est modus spiritualis in ipso Angelo, qui amittitur, & acquiritur motu locali; sic multo melius ex eo quod anima non per modum operantis, sed per modum informantis vniatur corpori, aliquis modus resultat in anima quo dicitur applicata, & communicata corpori ab agente spirituali eam infundente, vel reuniente qui modus subiectiuè est in ipsa anima sed cum respiciat pro extremo corpus cui facit præsentem animam, potest desinere ab ani-

ma ſicut vbi Angelicum definit quia eſt, circa corpus, licet vtrumque ſpiritualis modus ſit.

Deniquè ad id quod dicitur de communicatione gradus corporei & ſenſitiui, nullo modo probat entitatem corpoream in anima, quia non præbet illos gradus limitate, modo inferiori ſicut aliæ formæ, ſed eminenter, & ſecundum quod continentur in gradu rationali qui etiam communicatur corpori non vt dependens ab ipſo, ſed vt ſibi miniſtret corpus, & deſeruiat, & in ordine ad operationem intellectiuam, & ideò eminenter debet continere illos gradus ſenſitiuos, & corporeos tanquam miniſtrantes, & deſeruientes intellectiuo, eo quod non intelligit niſi accipiendo ex corpore obiecta, quæ intelligit, ideoque requirit potentias corporeas vt miniſtrantes ſibi. Et ſic bene poſſunt eminenter præberi gradus corporei; & potentiæ corporeæ dimanare ab entitate animæ ſpirituali vt eſt eminenter corporea ſine vlla dependentia in eſſe à corpore, de quo iam ſupra diximus quæſt. 2. & videri poteſt Caietan. 1. par. q. 76. art. 1. circa reſponſionem ad 1.

***
*

QVÆ-

QVAESTIO X.

De intellectu agente, & possibili.

ARTICVLVS I.

Vtrum sit necesse poni intellectum agentem distinctum à possibili, & quid sit?



ELEBRIS valdè est apud antiquos Philosophos, & recentiores diuisio hæc intellectus in agẽtem, & possibilem, nec solum ab Aristotele stabilita fuit in 3. de anima c. 5. tex. 19. sed etiam ab alijs Græcis, licet in eius explicatione non parum erauerint. Igitur tria ad eius exactam explicationem in hoc articulo facienda sunt. *Primum* explicare proprium munus intellectus agentis propter quod ponitur à Philosophis. *Secundum*, an sit aliquid extra animam, vel propria ipsius facultas. *Tertium*, an sit potentia distincta ab intellectu possibili.

Circa primum, constans sententia est Philosophorum ad hoc requiri intellectum agentem, vt species impressas intellectui possibili tribuat, quas requiri ad omnem cognitionem supra late probauimus q. 4. & 6. Igitur distinctio intellectus agentis, & possibilis, quantum ad formalitatem istam agendi, & patiendi, non sumitur per ordinem ad ipsam cognitionem, quæ est operatio elicita ab intellectu vitaliter, & ita erga illam intellectus actiue se habere debet, sed

sumitur ista diuisio penes formationem intellectus in ordine ad suum obiectum intelligibile: quia enim intellectus eliciens cognitionem prius debet actuari specie impressa repræsentante obiectum, si careat illa, dicitur esse in potentia. vt formetur, & actuetur, & sic vocatur intellectus possibilis, seu passibilis, quia pati debet seu formari à specie ipsa, & obiecto in ea repræsentato. Et quia omni passiuo vt reducatur de potentia ad actum correspondet aliquod actiuū, necesse est, quod si intellectus noster reducitur de potentia ad actum, vt formetur per species intelligibiles, detur aliquod actiuum per quod talis reductio fiat, & tales species producantur in intellectu, & hoc vocamus intellectum agentem; idest producentem species, & formantem per illas intellectum ad intelligendum.

Totus hic discursus ferè ab omnibus admittitur loquendo in generali, & nondum determinando an istud principium actiuum producens species sit in anima, vel extra. Solum Durand. qui negauit requiri species impressas ad cognoscendum, consequenter negauit necessarium esse intellectum agentem, qui illas producat, vt docet in 1. dist. 3. q. 5. Sed tamen addit, adhuc si darentur istæ species non requiri intellectum agentem tanquam potentiam animæ, quæ illas species producat sed sufficere ipsam animam cum phantasia, vt producat illas. Sed nos fatemur illo discursu non probari nisi quod detur tale principium agens species, & actiuè immutans intellectum. Quod verò sit potentia animæ statim probabimus in 2. puncto. Et quod species impressæ necessariæ sint ad intellectionem, & ad omnem cognitionem, supra q. 6.

pro-

probatum est. Quod verò substantia animæ se ipsa non operetur sed mediante potentia q. 12. Physic. probatum est. Mediante autem phantasia quæ est potentia corporea non potest anima spirituales species producere, nisi eleuet illam vltra suam virtutem, & hæc eleuatio ab alia virtute, & potentia debet prouenire.

Circa secundum punctum, celebris fuit aliquorum antiquorum sententia ponentium intellectum agentem separatum ab ipsa anima in alia intelligentia infundente species, contra quam disputat D. Thom. 1. p. q. 79. art. 4. & q. 84. art. 4. & 2. contra gen. c. 77. & 78. & alijs locis. Fuit autem hæc controuersia inter eos, qui intellectum distinguebant a sensu, nam qui ponebant intellectum esse sensum, non distinguebant species sensibiles ab intelligibilibus, neque aliud principium a quo istæ species effluerent ponebant, quam ipsa obiecta externa, vt ex Democrito refert Arist. lib. de diuinatione per somnium & D. Tho. 1. p. q. 84. art. 4. Qui autem agnouerunt intellectum esse virtutem spiritualem, & immaterialem, à sensuque distinctum non facilè inueniebant principium, à quo species spirituales fierent, cum ipsa obiecta sensibilia ad hoc non sufficerent. Vndè diuisi sunt in tres opiniones. Quidam vt Plato posuerunt ideas separatas, idest quidditates rerum extra indiuidua à quibus dicebant vt ab exemplaribus participari formas entitatiuas in materia ad essendum, & intelligibiles in intellectu ad repræsentandum vt refert D. Thom. 1. p. q. 79. art. 3. & q. 84. art. 3. 4. & 6. Alij negabant stas ideas exemplariter causantes species, sed ponebant substantiam separatam seu intelligen-

tiam effectiuè infundentem illas tunc solum quando homo intelligit, & habet phantasmata proposita vt determinent ad intelligendum ; Quæ fuit opinio Auicennæ, vt refert S. Thom. citat. quæst. 84. art. 4. & 2. contr. gent. cap. 79. Tertia sententia fuit Aristot. 3. de anima text. 17, & 18. lect. 60. apud D. Tho. quod intellectus agens est potentia animæ ex phantasmatibus producens species intelligibiles in intellectu possibili.

Hæc sententia Arist. de intellectu agente communiter recepta est ab omnibus Philosophis, & omissa illa opinione Platonicorum de ideis separatis, quæ omnino fabulosa est, cum non possit dari in rerum natura aliqua substantia. quæ singularis non sit, vt ostendimus, in Log. q. 3. art. 2. Contra Auicennam, & alios ponentes intellectum agentem esse substantiam separatam probatur sententia Arist. Quia vel illa substãtia separata infundit species intelligibiles à sensibus abstractas,& connotantes obiecta sensibilia, vel non abstractas à sensibus, sed pure participatas à spiritualibus substantijs, sicut sunt in Angelis. Hoc secundum nullo modo dici potest cùm satis constet pro isto statu animam nostram non intelligere obiecta purè spiritualia, & nihil de sensibilitate connotando, sed solum obiecta sensibilia. Si dicatur primum, talis potentia actiua, & factiua specierum per abstractionem à sensibus non excedit vim animæ nostræ, nec requirit spiritualem actiuitatem omninò abstractam à sensibus, sicut est in illa substantia separata, cum operatio illa abstrahens species à sensibilibus non operetur independenter à phãtasmatibus, neque efficiat species repræsentantes

tes sine connotatione ad illa, vt in nobis experimur, ergo non requiritur ad talem operationem virtus spiritualis separata ab omni corpore, sed potius corpori communicans, & sic ista virtus magis connaturalis est animæ coniunctæ corpori, quam substantię separatæ.

Quod si dicatur illam virtutem, separatam concurrere ad abstrahendum istas species modo perfecto, & eminentiori, vtpote cum sit causa æquiuoca, & vniuersalis, ex modo tamen animæ nostræ imperfici, & reddi species illas sic imperfectè, & connotatiuè repræsentantes; contra hoc vrgetur rationibus D. Th. 1 p. q. 79. art. 4. & contr. gent. c. 76. & quæst. de anima. art. quia causa vniuersalis non producit se sola effectum proprium causæ particularis, nisi supponendo in ipsa causa inferiori propriam, & peculiarem virtutem respectu talis effectus, vt patet in cœlo, quod est causa æquiuoca respectu horum inferiorum, & tamen supponit in causis inferioribus proprias virtutes, quibus producit determinatos effectus, nisi forte sit generatio rei tam imperfectæ, quod ad illam sufficiat virtus cœli, sicut in animalibus, quæ ex putrefactione generantur, quod in præsenti applicari non potest, cum species intelligibiles, & cognitio intellectualis sint perfectissimi effectus, qui in his inferioribus fiunt, ergo opportet quod præter virtutem superioris intelligentiæ, quæ vt causa vniuersalis concurrit, detur virtus particularis, & propria animæ, quæ talem abstractionem à sensibilibus faciat modo particulari, & sibi proprio, & hanc vocamus intellectum agentem; vnde Arist: comparauit, intellectum agentem non ipsi Soli, qui est causa vniuersa-

uerſalis, ſed lumini recepto in aere, quod eſt virtus particularis; id autem à quo participatur virtus intellectus agentis in anima noſtra eſt Deus, de quo dicitur, Pſal. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*, quia ſolus Deus eſt creator animæ, & lumen ipſi præbens ſicut ſolus infundit ſpecies Angelis, & intra intellectum operatur.

Denique experimur nos poſſe intelligere cum volumus, & abſtrahere à ſenſibus intelligibilia, alias ſi hoc non experiremur, non poſſemus habere notitiam harum actionum. Omnis autem actio non fit modo connaturali ab aliquo agente niſi per virtutem in eo exiſtentem, nec vtitur aliquo cùm vult, niſi habeat potentiam operatiuam illius ergo connaturale eſt, vt habeamus vim, & potentiam abſtrahendi tales ſpecies, & non ſolum ab intelligentia ſeparata fiant, & hæc virtus vocatur intellectus agens.

Circa tertium punctum ſcilicet an ſit intellectus agens potentia diſtincta ab intellectu poſſibili. Aliqui dixerunt intellectum agentem eſſe habitum primorum principiorum vt refert S. Thom. q. de anima art. 5. & 3. de anima lect. 10. quod tamen ex eo reijcit Diu. Thom. quia etiam ipſa principia cognoſcimus per ſpecies abſtractas à ſingularibus, ergo oportet antequam generetur ipſe habitus præexiſtere tales ſpecies abſtractas, ergo & intellectum agentem abſtrahentem illas; vt omnia obiecta intellectus agens reddat intelligibilia in actu. Deinde quia habitus principiorum eſt cognoſcitiuus, ſicut enim per ſcientiam cognoſcimus concluſiones, ita per habitum principiorum, principia, ergo non poteſt iſte habitus eſſe factiuus ſpecierum

impreſ-

impressarum pro potentia cognoscitiua, quia ipse cognoscitiuus est, & sic aliquas species debet supponere, quibus primò cognoscat, non autem illas facere. Quando autem Arist. 3. de anima text. 17. & 18. dicit, quod intellectus agens est sicut habitus, & ars loquitur solum per modum comparationis, quia sicut ars inducit formam artificialem in materiam rudem, & in potentia, ita intellectus agens per species impressas tanquam per formas perficit, & actuat intellectum possibilem. Et dicitur habitus, vt contraponitur priuationi, per quam aliquid est in potentia, intellectus autem agens non est in potentia ad recipiendum, sed in actu ad agendum. Ita explicat D. Tom. ibidem lect. 10.

Qui ergo fatentur Intellectum agentem esse potentiam, etiam actum illius negant esse cognitionem, quia cognitio oritur a potentia, & obiecto prout mediante specie repræsentatur potentiæ, vndè si operatio propria intellectus agentis esset cognitio deberet procedere à specie, & potentia, & consequenter speciem ipsam supponere. Ergo non faceret talem speciem, & sic non faceret omnes species intelligibiles, sed aliqua deberet fieri per actum non cognoscitiuum, & illum dicimus esse proprium intellectus agentis, vt distinguitur ab actu procedente à potentia actuata per speciem, & recipiente illam.

Difficultas ergo est, an iste actus factiuus specierum, & non cognoscitiuus ita adæquatus sit potentiæ, vt exigat illam esse distinctam ab intellectu possibili cognoscente. Et aliqui authores negant distingui has duas potentias, sed esse eandem cum duplici vi, seu efficientia, quod

probabile reputat P. Suarez lib. 4. de anima cap. 8. num. 13. citatque Nimphum, Maiorem, Abulensem.

Oppositum tamen tenet D. Thom. 1. q. q. 79. art. 7. & 10. & 3. de anima lect. 10. & in 2. distinct. 17. q. 2. art. 1. Similiturque ex Arist. qui in hoc 3. de anima tex. 17. dicit: *Quod necesse est in anima differentias has easdem in esse, atque quidam intellectus est talis, vt omnia fiat, quidam talis vt anima agat.* Loquitur ergo de illis tanquam de diuersis intellectibus, & differentias, istas ponentibus in anima. *Ratio* autem est: quia intellectus, vel essentialiter est potentia cognoscitiua, ita quod adæquatus eius actus sit cognitio, vel habet duplicem actum inadæquatum, alterum non cognoscitiuum, & factiuum specierum alterum cognoscitiuum, & non factiuum earum, nam vno, & eodem actu non potest fieri, cognitio enim procedit eliciue à potentia actuata per species, & consequenter illa elicientia supponit aliquam speciem iam factam, & actuantem potentiam, vt procedat ab illa. Si primum manifestum est intellectum agentem esse distinctum potentiam, siquidem si adæquatus actus intellectus cognoscentis est cognitio non potest alium actum elicere qui cognitio non sit, & sic formatio specierum quibus primò fit cognitio non potest per cognitionem ipsam fieri, sed supponi debent ad cognitionem. Si secundum, in primis non potest vterque ille actus conuenire vni, & eidem potentiæ nisi detur aliqua ratio communis sub qua conueniant illi duo actus, & à qua specificetur illa, vnica potentia habens illos. Ratio autem faciendi species sine cognitione, & ratio eliciendi cogni-

cognitionem per species non conueniunt in aliqua ratione communi constituente vnam potentiam, sed sunt rationes istæ distantes, quod ex se sufficiunt fundare distinctas potentias, vt patet in sensu cognoscente, & virtute emittente species ab obiecto, seu faciente illas sine cognitione. Non est autem anima nostra tantæ eminentiæ, vt virtus eius in vnica ratione superiori, & eminentiori vniat illam duplicem virtutem faciendi species, & intelligendi, neque in Angelo datur talis perfectio, vt vnica potentia sit factiua specierum, & cognoscitiua.

Ad hæc accumulantur aliqua inconuenientia. Primum, quia eadem potentia seipsam moueret, & reduceret de potentia ad actum, esset enim potentia ad species, & faceret illas. Secundum, quia alias etiam possemus dicere, voluntatem, & intellectum esse eandem potentiam inadæquatè respicientem cognoscere, & velle vt consecutum ad cognoscere, quia sic habent ordine quodam sicut etiam facere species non cognoscitiuè, ordinatur ad ipsum cognoscere. Tertium, quia alias ratio actiui, & passiui non esset sufficiens ratio distinguendi potentias, cùm tamen sint rationes maximè diuersæ, & primæ differentiæ entis; primò enim diuiditur penes actum, & potentiam, & consequente penes potentiam actiuam; & passiuam, quæ fundantur in actu, & potentia, quæ est ratio D. Thom. q.79. art. 7. ad distinguendum intellectum in agentem, & possibilem quia est diuisio penes passiuum, & actiuum cum tamen non admittat alias diuisiones intellectus.

SOLV-

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò arguitur in fauorem Durand. Quia non potest intelligi quo modo intellectus agens agat in phantasmata, quæ sunt corporea, & elenet. Item quia alias si intellectus agens formaret species, & non poduceret cognitionem, nobilior esset, quam intellectus possibilis, qui cognitionem elicit, siquidem omne agens est nobilius patiente.

Confirm. ex duplici exemplo. Primum quia Angelus non minus est substantia intelligens, quam anima, nec minus indiget speciebus. Et tamen non habet intellectum agentem, quo illas acquirat, sed infunduntur à Deo, ergo similiter pertinebit ad Deum præbere animæ species non infusas, sed à sensibilibus abstractas. Secundum est, quia etiam sensus externi indigent speciebus acceptis ab obiectis, & tamen non requiritur sensus agens, licèt species sint abstractionis rationis, quam ipsum obiectum materiale in se, ergo similiter poterunt species intelligibiles fieri sine intellectu agente.

Respond. ad 1. parte argumenti Durand. quod dicemus sequenti art. explicando modum quo intellectus agens agit in phantasmata corporea. Ad secundam probationem Respond. non sequi, quod intellectus agens sit simpliciter nobilior, sed solum in ordine ad formationem specierum in quo intellectus possibilis est illi inferior, quia est in potentia; simpliciter tamen, & respectu actus nobilioris, qui est intelligere, excellit intellectus possibilis, licet dependenter à speciebus, sine quibus non intelligit. Sed de hoc statim dicemus amplius.

Ad

Ad confirm. Respond. Intellectum Angeli cognoscitiuum non indigere intellectu agente acquirente illi species ab obiectis : tum quia caret sensibus, à quibus immediatè abstrahuntur species intelligibiles, ab ipsis enim obiectis immediatè solum emittuntur species corporeæ non intelligibiles quæ non mouent intellectum propter suam imperfectionem, & improportionem nec posset conuenienter id fieri, nisi intellectus agens Angeli immediatè coniungeretur obiecto, vt ab illo species hauriret, & sic non posset à distanti cognoscere, quod possunt homines. Tùm etiam, quia Intellectus Angeli non est acquisitiuus suæ perfectionis, sed à principio statim est perfectus, & non in potentia vt perficiatur, sicut inter corpora Cœlum statim à principio habet suam perfectionem, & omnem formam sibi debitam, vndè sicut frustra poneretur potentia augmentatiua in Cœlo, vt perfectionem quantitatis acquireret, cum ab initio petat habere illam, ita superflue poneretur intellectus agens in Angelo ad acquirendum species, & proficiendùm in perfectione intellectus, cum à principio debeat esse perfectus, & plenus sapientia, sicut dicitur Ezech. 28. de primo Angelo, *quod erat plenus sapientia, & perfectus à die conditionis suæ.* Totum verò oppositum est in anima humana. quæ paulatim acquirit perfectionem intellectiuam, & crescit in illa, sicut corpora generabilia augmentantur in sua perfectione, vndè sicut ista requirunt potentiam augmentatiuam ita illa potentiam acquisitiuam specierum, qua est intellectus agens. Neque id debet fieri à solo Deo quia non est connaturale rebus, vt ad proprias operationes non habeant virtutes proprias,

quibus possint operari cum voluerint, sed à solo Deo id fiat.

Ad secundum exemplum de sensu agente iam supra responsum est, quod ipsa obiecta sensibilia de se sufficienter possunt emittere species sensibiles, & immutare sensus, & ideò non est ponenda aliqua potentia in ipso animali factiua talium specierum. Neque hoc poterat connaturaliter fieri, cum enim species visibiles, verbi gratia, versentur circa obiectum nimis distans, sicut cum videmus ipsum Cœlum, impossibile erat, quod potentia aliqua existens in animali haberet tantam virtutem, vt posset operari etiam circa ipsum Cœlum educendo species ex illo, licet enim sint intentionales, tamen per veram, & realem actionem educuntur de suo subiecto; quomodo ergo sensus agens existens in animali posset ex ipso Cœlo species educere, cum ab illo sit ita distans, nec possit virtutem vsque ad illum diffundere, & vsque ad seipsum iterum reflectere, cum nec virtus solis, qui tam magnum corpus est, possit tantam reflexionem facere.

Secundò arguitur pro sententia Auicennæ ex Arist. 3. de anim. text. 18. vbi inquit: *Quod intellectus agens est separabilis, & immixtus, passioneque vacat, cum sit substantia actus.* Et text. 20. inquit: *Quod iste intellectus, non aliquando quidem intelligit aliquando non intelligit, separatus autem est solum hoc quod verè est, & hoc solum immortale, & perpetuum est.* Sentit ergo Aristoteles quod intellectus agens, est intellectus separatus, & substantia quædam vt patet in illis verbis, cum sit substantia actus. Est etiam perpetuo intelligens, quod non conuenit

uenit animæ nostræ, quæ quandoque intelligit in potentia, ergo est aliquid separatum ab anima.

Ratione etiam arguitur: quia proprium munus intellectus agentis est illuminare intellectum, hoc autem est proprium virtutis altioris, quam ipsa anima: Tum quia Deus est lux vera quæ illuminat omnem hominem: Tum etiam quia infundendo species, fit illuminatio, hæc autem infusio pertinet ad Deum; vt patet in Angelis: Tùm quia alias posset intellectus cognoscere quæcumque obiecta, quando vellet si intra se haberet vim factiuam specierum, quod tamen constat esse falsum. *Respondetur*, Quod in prima authoritate Aristotel. solum dicit, quod intellectus agens est separabilis, quod verum est, quia manet in anima separata. Quod verò dicit esse substantiam actu, idem est ac dicere, quod per suam essentiam quæ nomine substantiæ intelligitur, est actus, seu actiuus, actiuitas enim fundatur in actu, ad distinctionem intellectus possibilis, qui secundum suam entitatem, seu substantiam est in potentia ad species, per quas formatur, & reducitur in actum. Sic explicat D. Thom. hunc locum Aristot. & sic reddit rationem, quare intellectus ille vacat passione, idest receptione, quia per suam entitatem, seu substantiam est actu, idest actiua potentia; non autem voluit dicere, quod sit substantia aliqua separata, & cum sint diuersæ potentiæ intellectus agens, & possibilis, non est anima in actu, & potentia secundum idem. In secundo autem loco, vt Diu. Thom. interpretatur ibidem circa illum textum, &

quæst,

quæst. de anima art. 5. ad 3. Aristot. non loquitur tantum de intellectu agente, sed de tota parte intellectiua, quæ vtrumque intellectum includit agentem, & possibilem, & hæc est anima intellectiua, quæ separari potest à corpore sicut etiàm dicit Aristot. 12. metaph. text. 17. *Quod forma nunquam est antem ateriam, sed posterius, & manet anima non omnis, sed intellectus;* quod verò præter animam detur intellectus agens separatus, qui species producat in intellectu possibili, nec somniauit Aristot. Cùm verò dicit, quod perpetuo intelligit, explicat D. Thom. quæst. 10. de veritat. artic. 8. ad vltimum, quod intellectus agens semper intelligit, quia ex parte sua non deest, quin semper possit intelligere licet desit ex parte phantasmatum, & obiectorum, quæ non semper præstò sunt.

Ad rationem Respondetur: Quod illuminare per modum proximæ virtutis illuminatiuæ pertinet ad intellectum agentem, sed per modum proximæ virtutis illuminatiuæ pertinet ad intellectum agentem, sed per modum causæ primæ, pertinet ad Deum, qui non impedit causam particularem, sicut non impedit solem, vt illuminet, neque sol lumen aeris, vt immediatè luceat. Similiter concedimus, quod infusio specierum est illuminatio facta à Deo, sed præter illam datur etiam alius modus illuminandi nō per infusionem specierum, sed per abstractionem earum a phantasmatibus, & hoc conuenit intellectui agenti, qui est in anima. Quod verò dicitur, quòd aliàs posset intellectus noster cognoscere, quando vellet.

Respondetur hoc non sequi, quia non semper obiecta sunt applicata ipsi intellectui in phantasmati-

smatibus, sicut sol non illuminat nisi detur diaphanum, vel colores. Neque requiritur ad istam abstractionem, quod prius cognoscat obiecta vt ex illis cognitis abstrahat, & formet species, sicut ex obiectis ad extra emittuntur species sine hoc quod cognoscant, sed sine cognitione mouent sensus.

Tertiò arguitur in fauorem sententiæ Suarez ad probandum non distingui intellectum agentem à possibili, quia non repugnat eandem potentiam habere vim producendi species, & recipiendi illas ad cognoscendum; in spiritualibus enim idem potest esse principium agendi, & recipiendi, licet non in sensibus. Et ad hoc sunt aliquæ congruentiæ. Primò, quia intellectus possibilis habet vim formandi species ex speciebus præconceptis. Secundò quia hoc modo intellectus noster erit medium quoddam inter intellectum Angeli, & sensum, quia neque ex se habebit species, vt Angelus, neque ab alio agente recipiet illas vt sensus, sed ex obiectis formabit, & recipiet: Tertiò, quia alias in anima separata remaneret illa potentia penitus ociosa, cum ibi non sint phantasmata, à quibus extrahantur species, ergo si non habet alium actum, vacabit ibi.

Confirmatur, Quia intellectus agens, vel operatur actione vitali, vel non. Hoc secundum dici non potest, cum sit actio propria animæ, vt anima est. Si primum debebit esse actio immanens, siquidem cum sit potentia spiritualis, in qua non datur pars mouens, & pars mota, sed totum est indiuisibile, consequenter actio manebit in eadem potentia, & sic non producet species extra se intellectus agens, sed in se ipsa

poten-

potentia autem, quæ recipit ſpecies etiam cognoſcit per illas, ergo non diſtinguitur intellectus poſſibilis ab agente. Denique omne agens eſt honorabilius patiente, ergo intellectus agens erit nobilior paſſibili, ex alia verò parte cognoſcens eſt nobilius non cognoſcente, ergo vt iſta componantur, idem erit intellectus agens, & cognoſcens.

Resp. Etiam in ſpiritualibus diuerſa princicipia eſſe actiuum, & paſſiuum, quando circa idem verſantur, cum fundentur in illoque eſt primum diſtinctiuum in genere entis, ſcilicet in actu, & potentia. Et præſertim hoc currit in intellectu noſtro, quia eſt pura potentia in genere intellectiuo reſpectu ſpecierum ergo non ſolum debet carere illis,ſed etiam actiuitate faciendi eas ſicut materia prima non ſolum caret formis naturalibus, ſed etiam virtute faciendi illas, quia eſt pura potentia, & deinde quia intellectus poſſibilis cum eſſentialiter ſit potentia cognoſcitiua non poteſt alium actum habere, qui non ſit cognitio,actio autem intellectus agentis non eſt cognitio, quia facit ſpecies etiam ad primam cognitionem requiſitas.

Et ad primam congruentiam in contrarium; Reſpondetur quod intellectus poſſibilis ex præcognitis ſpeciebus poteſt alias formare, quia format illas cognoſcendo, & componendo, ſed prima ſpecies nõ poteſt formari ex alijs prioribus præconceptis, ſed per virtutem non cognoſcitiuam, & hoc ſufficit ad diſtinguendum potentiam.

Ad ſecundam dicitur quod vt intellectus noſter cognoſcitiuus ſit medius inter intellectum Angelicum, & ſenſum, ſufficit, quod ipſamet cognitio-

gnitione reluceat hæc mediatio quia scilicet nec habet pro obiecto rem corpoream modo corporeo, vt sensus, nec spiritualem modo spirituali vt Angelus, sed quidditatem corpoream modo spirituali.

Ad tertiam dicitur: Quod intellectus agens in anima separata erit ociosus quantum ad nouam abstractionem specierum, quia caret phantasmate à quo abstrahat illas, sed poterit habere alium actum nempe illuminare species iam abstractas in ordine ad actualem vsum illarum, si verè talis datur, de quo sequenti artic. & videri potest in D. Thoma quæst. de anima artic. 15 ad 7. vel etiam si nullum actum habeat pro illo statu, debet tamen manere in anima tanquam ornamentum quoddam illius, & virtus, & quia potest anima reuniri corpori, in quo suam operationem exercebit, sicut in corporibus beatis, in quibus manebit etiam augmentatiua, & generatiua potentia propter integritatem naturæ, non propter exercitium actionis.

Ad confirmationem respondetur actionem intellectus agentis esse transeuntem, & vitalem, sicut etiam actus vitæ vegetatiuæ transeuntes sunt, & vitales. Et cum dicitur, quod non potest mouere se ipsum, quia non habet partem mouentem, & partem motam.

Respond. intellectum agentem non mouere seipsum, sed intellectum possibilem, & sic distinguitur mouens, & motum. Et non dicitur in viuente vna pars mouere se ipsam, vt vitaliter agat, sed quia vna pars mouet aliam, dicitur ipsum viuens mouere se ipsum, non vna pars se ipsam. Neque oportet, quod omnis intellectus sit cognoscens, sed tantum intellectus formatus

natus per species, non intellectus formans species, quod non currit in sensibus, in quibus obiecta ipsa sufficienter formant species suas, quæ corporeæ sunt, non autem datur sensus formans illas, vt supra ostendimus. Quod denique dicitur agens esse honorabilius patiente.

Respond. etiam intellectum agentem esse perfectiorem possibili prout est in statu puræ potentiæ, & indigens formari per species, non tamen est nobilior ipso intellectu formato, & vitaliter cognoscente, sicut etiam obiectum est perfectius sensu in ordine ad dandum illi species, non simpliciter, & respectu elicientiæ cognitionis.

ARTICVLVS II.

Quomodo intellectus agens illustret phantasmata, & intellectum possibilem?

OMnia munera intellectus agentis ad tria possunt reduci. *Primum* circa species, quas format, & consequenter ad obiecta intelligibilia, quæ in illis relucent. *Secundum* quoad phantasmata, ex quibus tales species abstrahuntur. *Tertium*, quoad cognitionem intellectus possibilis, quæ ex illustratione intellectus agẽtis dependet.

Circa primum, proprium munus intellectus agentis circa species est facere species actu intelligibiles, & spirituales. Sed quia species non solum debẽt esse spirituales in sua entitate, sed in ipsa repræsentatione, & consequenter in obiecto repræsentato quatenus repræsentationi illi proportionatur, posuerunt aliqui obiectum, quod repræsentatur in speciebus formatis ab intelle-

tellectu agente, relucere etiam in phantasmatibus cum aliqua intelligibilitate in actu, vel quia ex virtute intellectus agentis aliqua illustratio deriuatur ad phantasmata, per quam obiectiuè redditur apparens in phantasmatè, id quod singularitatis, & materialitatis est, sicut in pomo facit lux, quod appareat obiectiuè color, & non sapor, vel odor : aut quia ex ipsa anima intellectiua, in qua radicatur phantasia producuntur phantasmata habilia ad mouendum intellectum, & talis habilitas dicitur ab aliquibus relucentia obiecti intelligibilis, quatenus ab illo potest extrahi species propria intellectus, sed hæc solum est illustratio radicalis, prima verò est formalis, de quo plus tractabitur in secundo puncto.

Nihilominus dicendum est, quod obiectum non redditur intelligibile in actu, nisi primò in ipsis speciebus formatis ab intellectu agente non in ipsis obiectis sensibilibus ad extra neque in ipsis speciebus, aut cognitionibus sensuum, neque in ipsis phantasmatibus. Patet hoc, quia obiectum in omni illo statu ante formatam speciem intelligibilem est actu sensibile, & materiale, & repræsentatur vt singulare, ergo non est actu intelligibile, sed in potentia. Non potest autem id, quod in se est materiale, & sensibile in actu, & intelligibile in potentia, reddi actu intelligibile, sine aliqua mutatione, & immaterialitate, quia intelligibilitas sequitur immaterialitatem, obiectum autem ad extra non immutatur, neque fit immateriale. Similiter neque in phantasmatibus, quia semper sunt corporea, & à conditionibus corporeis denudari non possunt nisi totaliter destruantur cum essen-

tiali-

tialiter ſint corporea, & ſenſibilia, ergo reſtat, quod intelligibilitas in actu, & immaterialitas, obiecti primò, & per ſe reluceat in ipſa ſpecie formata ab intellectu agente quatenus modo immateriali, & abſtracto repræſentat quidditatem rei ſine ſingularitate. Nec ſufficit phantaſma radicaliter eſſe illuſtratum, quatenus ex coniunctione ad animam intellectiuam redditur habile, & ab eo abſtrahatur ſpecies intelligibilis, hæc enim habilitas non reddit phantaſma actu immateriale, ſed intra limites rei corporeę relinquit: ergo non conſtituit illud immateriale, & ſpirituale, ergo neque actu intelligibile, intelligibilitas enim ſequitur immaterialitatem. Quod verò ſit habile, vt intellectus agens ab eo abſtrahat ſpeciem intelligibilem non amplius ponit in phantaſmate, quam connaturalem ſubordinationem ad intellectum agentem non immaterialitatem aliquam in actu ei conuenientem.

SECVNDA DIFFICVLTAS.

CIrca ſecundum punctum quomodò intellectus agens concurrat cum phantaſmate ad productionem ſpeciei intelligibilis,& quomodo influat phantaſma in illam ſpeciem, ſatis diuiſi ſunt authores. Quidam enim abſolutè negant phantaſma concurrere in genere cauſæ efficientis ad productionem ſpeciei intelligibilis etiam inſtrumentaliter, ſed ſolùm in genere materialis obiecti, & exemplaris, vnde intellectus agens educat, & depingat ſpeciem ſuam. Ita Pater Suarez lib. 4. de anim. cap. 2. num. 12. dicitque eſſe ſententiam aliquorum Tho-

miſtarum.

mistarum. Inter Thomistas autem communis sententia est, quod phantasma sit instrumentum intellectus agentis, sed in explicando quomodo sit instrumentum, diuisi sunt. Nam Caiet. posuit, quod intellectus agens operatur in phantasma non per formalem illuminationem, sed per obiectiuam, quam sufficere putat, vt phantasma concurrat ad speciem intelligibilem. Distinguitur autem formalis illuminatio ab obiectiua in hoc, quod formalis illuminatio fit per inhærentiam lucis in subiecto illuminato, obiectiua autem per apparentiam obiecti ex assistentia extrinseca luminis sicut in opinione, quæ dicit, lucem non inhærere in colorato, sed in medio, ipse aer illuminatur formaliter, idest inhærenter, color autem illuminatur obiectiuè. Sic intellectus agens phantasmati coniunctus, licet ei non inhærens facit apparere obiectum intelligibile in ratione intelligibilis. Alij è conuerso existimant aliquid virtutis spiritualis, seu luminis deriuari ab intellectu agente in phantasmata, illustrarique formaliter sicut lumen probabile est inhærere in corpore colorato, & sicut ars imprimit instrumento aliquid virtutis ad facienda artefacta, quo exemplo vtitur D. Thom. 2. contra gent. cap. 77. ad explicandum hanc illuminationem intellectus agentis. Alij putant phantasmata non illustrari formaliter, neque obiectiuè à lumine intellectus agentis, sed solùm radicaliter, quatenus phantasia radicata in eadem anima spirituali, in qua est intellectus, agens producit phantasmata illuminata, idest habilia, vt ab eis intellectus agens abstrahat species, & hæc habilitas reddit phantasma intelligibile in actu. Ita

Ita Ferr. 2. contra gent. cap. 77. Tandem alij vt M. Banez, 1. par. quæst. 79. artic. 3. dub. 1. conclus. vltima, & latiùs dubit. 4. Conimbric. 3. de anim. cap. 5. quæst. 4. artic. 2. Carmelitani hic disput. 20. quæst. 2. Rub. & alij tenent intellectum agentem illustrare phantasmata ratione effectûs ex illis deducti scilicet ratione speciei intelligibilis, in qua solùm redditur obiectum intelligibile in actu, quod erat intelligibile in potentia in phantasmatibus. Sed quo concursu phantasmatis id fiat? Respondent quod vtitur intellectus agens phantasmate, vt instrumento leuato, & obiecto eius determinatur ad producendas determinatas species.

Dicendum nihilominus est: phantasma necessario debere concurrere ad producendam determinatam speciem intelligibilem in intellectu possibili, neque istum concursum posse saluari alia meliori via, quam ponendo, quod phantasma concurrat vt instrumentum intellectus agentis ad talem productionem.

Prima pars, huius conclusionis deducitur ex D. Thom. qui in quæst. 10. de verit. art. 6. ad 7. inquit. *Quòd in receptione, quia intellectus possibilis species rerum accipit à phantasmatibus, phantasmata se habent, vt agens instrumentale, & secundarium, intellectus verò agens, vt agens principale, & primum. Et ideò actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundùm conditionem vtriusque, & non secundùm conditionem alterius tantum, & ideò intellectus possibilis recipit formas vt intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed vt similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum.* Idem videri potest in quæst. de anima artic. 5. ad 6. & 1.

pars.

part. quæst. 85. artic. 1. ad 3. & 4. & multis locis.

Ratio verò est: quia intellectus agens non habet in se actu omnium rerum species determinatè, & distinctè, aliás si sic contineret illas, non indigeret anima vniri corpori, vt ex illo per sensus hauriret species, nisi fortè dicatur, quod habet illas confusè, & in communi, determinat verò illas ex coniunctione ad sensus. Sed tunc restaret eadem difficultas, quomodo fieret illa maior determinatio, & distinctio specierum quæ vtique spiritualis esse debet, ex coniunctione ad sensus, & determinatione phantasmatum erga illas. Si autem intellectus agens habet in se, & continet species perfectiores, & distinctiores, quàm sit in sensibus, vel æquè perfectas, anima ex vnione ad corpus non acciperet cognitionem, sed solùm imperficeretur in illa. Est autem contra rectum ordinem naturæ, quod naturaliter inclinet ad id, vnde magis redditur imperfecta in eo quod præcipuo est in tali natura, & ad quod cætera ordinantur scilicet in ipso intelligere, & sic potiùs deberet inclinari anima, & principalius ad statum separationis à corpore, quia in eo quod sibi proprium est, & specificum, scilicet in intelligere ex propria sua natura magis perficeretur separata à sensibus, quam illis coniuncta, quia naturaliter in se haberet sine sensibus species æquè distinctas, vel distinctiores, quam ex sensibus. Quare intellectus agens ad producendum determinatas species indiget conuerti ad sensus, & ex illis eas debet accipere. Cuius etiam signum accipitur ab experientia, quia læsa phantasia, aut impedita sensatione, intellectus totaliter impeditur in cognoscendo.

Secunda vero pars conclusionis probatur: Tùm ex reiectione aliarum sententiarum; Tùm ex propriæ explicatione. Nam in primis dicere quod phantasmata concurrunt cum intellectu agente solùm ratione illustrationis radicalis, est omnino insufficiens, quia ex illa radice phantasia, & actus eius non accipiunt aliquam immaterialitatem, vel virtutem excedentem rationem corporeitatis, materialitatis, quo maneant magis proportionata rei spirituali, qualis est species intelligibilis facienda: ergo quantocumque ponatur habilis radicaliter si ex ista radice non habet in se aliquid spiritualitatis semper restat eadem difficultas, quomodo possit actualiter influere in spiritualem.

Ex eodem principio euertitur altera sententia, quæ ponit aliquid spiritualis lucis deriuari ex intellectu agente, quod realiter afficiat, & inhæreat ipsi phantasmati, reddatque phantasma intelligibile in actu, talis enim illustratio immaterialis omninò immutabit istud, & destruet, nam quando primò productum fuit à phantasia illud phantasma, solum fuit productum vt corporeum ergo vt intelligibile in potentia, & nullo modo in actu. Ergo si repræsentatio eius per illam virtutem deriuatam ab intellectu agẽte mouet vt intelligibile in actu, & immateriale in actu, illa repræsentatio mutatur, cum antea solùm esset intelligibile in potentia,& consequenter phantasma ipsum immutatur, quia repræsentatio intrinseca est illi; si autem manet materiale, & intelligibile in potentia, etiam post quam afficitur illa virtute, & immaterialitate intellectus agentis, ergo prout sic non mouet intellectũ in actu,sed in potentia:A qua ergo virtute habet mouere actu?

Quod

Quod si recurratur ad sententiam Caiet. de apparentia obiectiua in phantasmate, ad quam non requiritur mutatio intrinseca, sed solùm extrinseca assistentia, sicut color apparet mediante luce non intrinsecè informante. Contra est, quia vel illa extrinseca assistentia habet aliquam actionem ad hoc, vt appareat obiectum intelligibile, vel nullam. Si nullam ergo non datur ille nouus effectus apparendi obiectum intelligibile, nec enim apparet ex vi ipsius phantasmatis, vt à phantasia productum est. Si autem habet aliquam actionem transeuntem, ergo, & terminum, & iste, vel est in ipso phantasmate, & hoc non admittit Caiet. qui non ponit intrinsecam mutationem in ipso phantasmate deriuatam, ab intellectu agente, vel habet effectum illa actio in intellectu possibili, & hoc solùm est species impressa, de qua currit difficultas quomodò ad illam concurrat illud phantasma, vel est aliquod iuxta ipsum phantasma sicut lumen in aere diffunditur vsque ad colorem, & illi manet contiguum; & hoc esse non potest, cum illa virtus deriuata ab intellectu agente sit spiritualis, & non possit per rem corpoream magis diffundi, quam in ipso phantasmate immediatè subiectari, quod etiam corporeum est. Quare data illa sententia de obiectiua, & extrinseca apparentia coloris, non est simile in phantasmate, quia apparentia hæc est intelligibilis, & spiritualis, quæ in re corporea esse non potest permanenter, benè tamen in colore apparere corporaliter vnum, & non aliud.

Sententia autem P. Suarez, & eorum qui nullum influxum ponunt ex parte phantasmatis in specie intelligibili nisi per modum materiæ, ex

dictis manet impugnata, neque enim possunt explicare istum concursum materiæ. Nam in primis fetentur phantasmata non esse materiam, ex qua educantur species intelligibiles, siquidem educuntur ex subiecto spirituali cui inhærent, ex illo enim educuntur, in quo sunt, species autem non recipitur inhæsiuè in phantasmate, sed in intellectu possibili. Item dicunt phantasma non esse materiam, circa quam operatur intellectus agens, quia solum operatur circa intellectum possibilem, sed quod præbet veluti materiam intellectui agenti ad efficiendam speciem intelligibilem. Sed quid est illud veluti materia? quod postea declarat Suarez, num. 12. dicendo, quod se habet ad instar materiæ, aut excitantis animam, aut verò ad instar exemplaris. Sed totum hoc quod est dicere ad instar, relinquit rem obscuram, & inexplicatam, quia in præsenti inquirimus, quem concursum verè, & propriè habeat phantasma, non ad cuius instar se habeat, nam esse ad modum materiæ, vel exemplaris, vel extrahit illud à vera, & propria causa materiali, & exemplari, vel relinquit verè, & propriè intra limites talis causalitatis? Si extrahit, restat explicare, in qua alia causalitate pônit. Si relinquit, ergo non ad instar; sed verè, & propriè materia, vel exemplar est. Et de materia non apparet, quomodo in genere causæ materialis concurrat phantasma, cum non recipiat speciem intelligibilem, neque ad illam disponat; nisi dicatur esse materiam obiectiuam, sicut Philosoph. comparat phantasmata coloribus ad visum, & Diu. Thomas prima parte quæstion. 8. articul. 6. dicit: *Quòd sensibilis cognitio non est totalis causa intellectualis cognitionis, sed*

nis, *sed quodammodo est materia causa*. Sed hoc ipsum nos fatemur, quod est materia per modum obiecti, seu repræsentantis obiectum, quod redditur intelligibile ab intellectu agente, sicut diximus, quæst. 26. Phis. artic. 2. & hac ratione diximus ibi non esse propriè instrumentum effectiuum, sed obiectiuum, verè enim hoc habet, sed quomodò hoc obiectum concurrat ad hoc vt reddatur intelligibile in specie facta ab intellectu agente, hoc est quod inquirimus, in præsenti. Similiter excitatio non potest fieri nisi respectu potentiæ cognoscentis, aut certè quomodocunque fiat, si phantasma est corporeum, & potentia, quæ est excitanda est spiritualis, semper remanet eadem difficultas, quomodo possit id, quod est corporeum, agere in spirituale. Nec sufficit esse radicatam vtramque potentiam, & phantasiam, & intellectum in eadem anima. Nam si sola radicatio sufficit, etiam excitabitur intellectus per solum sensum externum, quia radicatur in eadem anima. Nec apparet quomodo cum sint tam varia phantasmata ex quibus determinantur diuersæ species; quæ fiunt ab intellectu agente, sola radicatio phantasiæ in anima, quæ est indifferens ad omnia illa sufficiat ad tales determinatas species producendas.

Quapropter dicendum est intellectum agentem non reddere obiectum intelligibile, aut apparens in ipso phantasmate, sed vti phantasmate tanquam instrumento à se moto, & eleuato ad producendam speciem spiritualem, & intelligibilem, in qua primò repræsentatur obiectum modo intelligibili, & immateriali. Quod enim instrumentum corporeum eleuatum virtute

ſpirituali poſſit effectum ſpiritualem producere exemplis, & ratione, & authoritate D. Thom. conſtat exemplis quidem quia Angelus operans circa aliquod corpus facit, quod in ſe reſultet vbi ſpirituale dicens ordinem ad tale corpus: ignis eleuatus à Deo torquet ſpiritus per aliquem effectum ſpiritualem in eis productum: ſacramenta corporea eleuata à Deo cauſant gratiam in anima, vt tractari ſolet 3. parte quæſt. 72. & dicimus in quæſt. 26. Phyſicorum, & licet hæc fiant miraculosè tamen hoc ipſum oſtendit, non eſſe impoſſibile, quod mediante corpore moto à ſpirituali agente poſſit produci effectus aliquis ſpiritualis.

Ratio autem huius eſt. Quia vnit ſpiritus ad corpus naturaliter ordinatur ad perficiendum ipſum intellectum, aliàs non poteret naturaliter anima noſtra talem vnionem, ſi ex illa non poſſet perfici in cognoſcendo, ergo oportet ſubordinari id quod ſenſitiuum, & corporeum eſt ſpirituali virtuti ad formandum id quod pertinet ad perfectionem intellectus, quod vtique non eſt aliud, quam ſpecies. Et ſicut virtus artificis determinatur à ſecuri ad producendum inſciſſionem acutam, & rurſum inſtrumentum dirigitur ab arte, vt inſciſio fiat recta, vel orbicularis, ita virtus intellectus agentis determinatur à phantaſmate, vt talis obiecti, ſeù quidditatis ſpeciem eliciat, & rurſus phantaſma ex illa motione, & eleuatione intellectus agentis producit ſpeciem repræſentantem modo immateriali, & ſine conditionibus materiæ illam quidditatem.

Ex autoritate etiam D. Thom. conſtat 1. part. quæſt. 85. artic. 1. ad 4. *Quod phantaſmata, & illumi-*

illuminantur ab intellectu agente, & iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiua ex coniunctione ad intellectum redditur virtuosior ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, vt ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur, abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturam specierum sine indiuidualibus conditionibus, secundùm quarum similitudines intellectus possibilis informatur. Vbi D. Thom. illuminationem intellectus agentis ponit respectu phantasmatum, abstractionem verò respectu specierum cùm autem sine abstractione non detur immaterialitas, & consequenter neque intelligibilitas in actu, frustra dicuntur phantasmata reddi intelligibilia in se ipsis, sed solum species, quia ex illis abstrahuntur obiecta, vt intelligibilia in actu repræsentant. Illuminatio autem phantasmatum non ponitur à D. Thoma in eo, quod aliqua lux, vel perfectio immaterialis ponatur in phantasmatibus, sed solum quod reddantur habilia vt ex eis abstrahantur species, quæ habilitas non est aliquid radicale in phantasmatibus, cum dicantur fieri habilia virtute intellectus agentis, vt etiam dicit 1. parte, quæst. 84. artic. 1. ad 4. virtus autem ista non est radix phantasmatum, hæc enim est anima, & sic non ponit in eis aliquid radicale, sed actuale, & ideò non potest esse aliud, quam motio, seu impressio aliqua qua phantasma mouetur, & subordinatur intellectui agenti, & sic tanquam instrumentum habilitatur ad species producendas, sicut

securis ab arte habilitatur ad producenda artefacta : quæ ratione vocatur intellectus agens sicut ars ab Arist. 3. de anima text. 17. & comparatur phantasma instrumento à D. Thom. qu. 10. de verit. sup. cit. & quodlibet. 8. art. 3.

TERTIA DIFFICVLTAS,

CIrca tertium punctum communiter à D. Thom. attribuitur intellectui agenti, quod non solum efficiat species abstrahendo, & reddendo obiecta intelligibilia in actu, sed etiam quod illuminet intellectum possibilem manifestando suo lumine prima principia, & mediatè ea, quæ per principia cognoscuntur, vt constat ex D. Thoma quæst. 10. de verit. art. 6. in fine corporis, & tract. Caiet. 3. par. quæst. 9. art. 4. circa dubium secundum, & similiter tribuit intellectui agenti, quod faciat conuersionem intellectus possibilis ad phantasmata, vt docet in 3 dist. 14. quæst. 1. art. 3. quæst. 5. ad 3. Difficiliùs est quod docet in 3. contra Gēt. cap. 45. in fine *Quòd anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis, quod est in substantiis separatis*, hoc enim est facere intellectum agentem potentiam cognoscitiuam, quod nos affirmare non possumus. Et idem docet in quæstione de anima art. 15. ad 9. vbi inquit : *Quòd anima separata per intellectum possibilem recipiat species effluentes à substantiis separatis, & per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum*. Quæ verba valdè obscura sunt. Solent etiam distingui in intellectu agēte tres actiones circa phantasmata, scilicet illustrare

ſtrare phantaſmata, reddere obiecta intelligibilia in actu, quæ antea erant in potentia, & abſtrahere ſpeciem quam producit in intellectu poſſibili. Itaque difficilè videtur tot actus intellectus agentis diſtinguere tam circa phantaſmata, quam circa intellectum poſſibilem.

Nihilominus dicendum videtur, effectus iſtos intellectus agentis in intellectum poſſibilem præter productionem ſpecierum, quas primo producit intellectus agens, non eſſe immediatè ab ipſo intellectu agente, ſed mediatè quatenus in ſpeciebus ſic abſtractis virtus luminis intellectualis relucet, redditis ipſis obiectis intelligibilibus, quæ deſeruire etiam poſſunt ad alia obiecta manifeſtanda, & attingenda.

Itaque mediantibus ſpeciebus influit intellectus agens in omnes illos actus, qui ſunt cognitiones, non autem immediatè influere poteſt, & lumen quod præbet, totum eſt deſumptum ex illis ſpeciebus manifeſtantibus obiecta intelligibiliter. Sumitur hæc explicatio ex D. Thoma de anima artic. 4. ad 6. vbi inquit: *Quòd intellectus poſſibilis factus in actu non ſufficit ad cauſandam ſcientiam in nobis niſi præſuppoſito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu, qui eſt in ipſo addiſcente, contingit, quod intellectus poſſibilis alicuius ſit in potentia quantum ad aliquid, & quantum ad aliquid in actu, & per quod eſt in actu poteſt reduci etiam quantum ad id, quod eſt in potentia in actum, ſicut per id, quod eſt in actu cognoſcens, principia, ſit in actu cognoſcens concluſiones, quas prius cognoſcebat in potentia. Sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non poteſt intellectus poſſibilis, niſi per intellectum agentem cognitio n. principiorum à*

sensibilibus accipitur, à sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Reducit ergo D. Thom. dependentiam cognitionis intellectus possibilis ab agente, ad dependentiam, quam illa cognitio habet à sensibilibus. Sensibilia autem sunt obiecta, quæ redduntur intelligibilia in ipsa specie, quam intellectus agens abstrahit. Ergo tota ratio illuminationis intellectus agentis mediantibus obiectis intelligibilibus, & speciebus habetur.

Et ratio est. Quia intellectus agens non potest illuminare cognoscendo, nec lumen aliquod habituale producendo in intellectu, quia habitus si est acquisitus fit mediantibus actibus cognoscitiuis, si est infusus non fit ab intellectu agente, sed à Deo. Ergo tota illuminatio intellectus agentis debet sumi ex parte obiecti repræsentanti in specie, quatenus ex vno obiecto manifestatur aliud.

Quod verò attinet ad illos actus, qui numerantur in intellectu agente circa phantasmata, illi non sunt distincti ab ipsa actione productiua specierum, sed solum addunt respectus aliquos, seù connotationes, nam hoc ipso, quod producitur species repræsentans intelligibiliter obiectum, quod erat in phantasmate sensibiliter, dicuntur obiecta reddi intelligibilia in actu, & phantasmata ipsa dicuntur illuminata, & habilita reddi ex impressione intellectus agentis, vt tales species producantur, eo quod ista species producitur per ministerium phantasmatis, & consequenter talis productio, & respicit ipsam speciem vt productam, & obiecta in ea repræsentata, vt reddita intelligibilia per repræsenta-

tionem

tionem ipsam immaterialem, & totum hoc fit vnica actione, quæ omnia ista requirit, & respicit, sicut agens principale vnica actione respicit instrumentum vt ministrans, & motum à se, & terminum vt productum, & finem ad quem talis terminus ordinatur.

Ad loca D. Thom. quæ difficultatem habent, ad primum dicitur. Quod intellectus agens dicitur suo lumine manifestare prima principia non quia præbeat ipsum lumen, qui est habitus primorum principiorum, quia iste habitus acquiritur per aliquem actum cognoscitiuum, cum non sit habitus infusus, vel innatus, vt docet D. Thom. 1. 2. quæst. 51. art. 1. sed ex ipsa cognitione terminorum assensus, eius generatur, & habitus ipse producitur. Sed quia non indiget ad sui assensum, nisi explicatione terminorum, & hæc per ipsas species etiam vt primò abstractas ab intellectu agente habetur, dicuntur illa principia lumine intellectus agentis manifestari.

Quod verò attinet ad conuersionem intellectus ad phantasmata, cum illa conuersio sit cognoscitiua, spectat ad intellectum possibilem. In quo autem consistat ista conuersio explicabimus infra art. 4 & similiter quæ sit eius necessitas. *Ad illa* verò loca, quæ loquuntur de virtute intellectus agentis in anima separata, quorum interpretationes videri possunt apud Ferrar. 3. contra gent. cap. 45. in fine, & Magistrum Banez, 1. parte, quæst. 89. artic. 3. dubio 1. ad 3. Nos breuiùs dicimus. Quod quando dicit D. Thom. quod anima separata per intellectum agentem habet virtutem intelligendi substantias separatas, & per lumen intellectus agenti,

agentis intelligit illas, non est sensus, quod per intellectum agentem intelligat, eliciendo ipsam cognitionem, vel quòd intellectus agens aliquam speciem in anima separata producat, cum non habeat phantasmata, seu obiecta, à quibus illam desumat; sed quia anima separata intelligit se ipsam, & alias animas, & Angelos ad modum sui; speciem autem sui dicitur habere per intellectum agentem radicaliter sumptum, quia anima intelligit se per se ipsam in statu separationis, & ipsa radicaliter est intellectus agens, & ideo per intellectum agentem radicaliter sumptum anima accipit lumen intelligendi se, & alias substantias separatas in statu separationis, cum in statu coniunctionis accipiat sui, & aliorum species per intellectum agentem formaliter sumptum pro potentia operante circa phantasmata.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

Circa primum punctum posset tangi illa difficultas, quomodo intellectus agens reddat obiectum intelligibile in actu abstrahendo à conditionibus singularibus, cum non solum vniuersale, sed etiam singulare directè possit intelligi. Sed de hoc agemus art. 4.

Circa secundum punctum occurrunt difficultates P. Suarez lib. 4. de anima cap. 2. num. 7. quæ ferè desumuntur ex communibus difficultatibus circa instrumentum corporeum ad producendum effectum spiritualem eo quod non apparet, quæ virtus accrescat instrumento corporeo ad producendam rem spiritualem, quia si est virtus corporea est improportionata ad effe-

ctum

ctum spiritualem si est spiritualis non potest efficere, & recipi in phantasmate corporeo. Si non est virtus, sed aliqua vnio, vel contactus, vel assistentia causæ principalis, ad instrumentalem, certè non potest illa vnio maior esse, quam quæ fit per radicationem in eadem anima, quia hæc est magis indiuisibilis, & naturalis, sed sola radicatio non sufficit ad habilitandum phantasma in ordine ad talem effectum spiritualem, ergo neque sufficiet quæcumque vnio, seù coniunctio causæ spiritualis principalis cum tali instrumento. Quod si sufficeret radicatio in eadem anima non requireretur intellectus agens, vt causa principalis habilitans, sed ipsamet anima per talem radicationem sufficeret ad habilitandum phantasma per modum instrumenti. Specialiter autem cum sententia D. Thom. requiratur in instrumento aliqua actio præuia, vt ad principalem effectum deseruiat, phantasma autem nullum effectum habere possit circa ipsum intellectum, quia corporeum est, neque circa aliud corporeum apparet quid operetur, consequenter non potest habere vim instrumenti; qua ratione in q. 26. Physicor. art. 2. diximus phantasmata non esse propriè instrumentum effectiuum, sed obiectiuum.

Respondetur phantasma cum sit corporeum non posse effectiuè operari per virtutem propriam ad effectum spiritualem, aliàs haberet se vt causa principalis, & præterea semper maneret improportionata illa virtus respectu sui effectus, cum iste sit spiritualis, & illa corporea. Quare operatio phantasmatis ad producendam speciem intelligibilem, debet esse ex virtute participata per modum motionis ab intellectu agente, qui

est spi-

est spiritualis. Et talis virtus spiritualis, quæ datur per modum motionis, seu per modum transeuntis non repugnat subiectari, & inhærere in re corporea, quatenus corpus est obediens spiritui, & subordinatum ipsi, hoc enim necessarium fuit, vt possent communicari spiritualia corporalibus, naturaliter enim corpora reguntur per spiritum, & ei subordinantur, & ab eo mouentur. Et rursus non repugnat aliquas spirituales formas perfici ex coniunctione ad corpus, & ex hoc minus spirituales sunt, non per aliquid intrinsecum corporeitatis, sed per ordinem ad corpora, quibus communicabiles sunt. Et hac rationes inter formas substantiales spirituales, Angelus immaterialior est quam anima, nō quia in se habeat aliquid corporeitatis intrinsecè, sed quia dicit ordinem ad corpus cui potest communicari, dicitur autem aliquid magis, vel minus spirituale, non solùm quia caret corporeitate in se, sed etiam quia caret ordine ad corpus. Sicut ergo in substantijs spiritualibus id quod est forma completa, & perfecta sicut Angelus, repugnat informare corpus non tamen hoc repugnat substantiæ spirituali incompletæ, qualis est anima nostra, quæ hoc ipso minus spiritualis est, quam Angelus, quia, & si non in se includat corpus, ad illud tamen dicit habitudinem; ita in formis accidentalibus formæ, seù virtutes perfectæ, & completæ, quæ vel sunt formæ principales, vel per modum principij, seù potentiæ principalis se habent in operando, nullatenus possunt inhærere in corpore, virtutes autem incompletæ, & per modum motionis, quæ solum ordinantur ad subordinandum aliquod corpus spiritui in ordine ad aliquem

quem effectum ſpiritalem, non repugnat informare, & inhærere corpori, vt latiùs ex D. Thoma oſtendimus, quæſt. 26. Phyſic. art. 2. Talis ergo motio communicatur ab intellectu agente ipſi phantaſmati, non verò communicatur illi lux aliqua immaterialis, quæ reddat ipſum phantaſma in ſe illuſtratum: & intelligibile in actu, ſic enim non ſolùm moueretur ad producendam rem ſpiritualem, ſed etiam in ſe ſpirituale redderetur. Illa autem motio, ſeù virtus ſpiritualis ita imperfecta eſt, vt propriè non ſit in genere ſpirituali, ſed reductiuè, & ita dicit D. Thom. quæſt. 27. de veritate artic. 4. ad 5. *Quòd illa virtus propriè neque eſt corporea, neque incorporea, ſed virtus ad incorporeum.*

Quod verò dicitur in ſententia D. Thom. inſtrumentum debere operari diſpoſitiuè ad effectum principalis agentis.

Reſpondetur hoc verum eſſe etiam in ipſo phantaſmate, operatur enim repræſentatiuè, & de ſe habet vim ad operandum repræſentationem, ſeù ſpeciem ſimilem ſui, quia ex ſpeciebus præconceptis natæ ſunt fieri aliæ ſpecies ſimiles ex parte rei repræſentatæ, ſed quod iſtæ ſpecies ſint ſpirituales, & intelligibiles, hoc requirit virtutem altiorem eleuantem illud phantaſma, vt poſſit efficere ſpeciem ſimilem ſuæ repræſentationis non ſenſibili modo, ſed ſpiritualis, & intelligibilis ordinis.

Et licet ſit in alia potentia, tamen quia eſt coniuncta, & naturaliter ſubordinata intellectui, poteſt ab illo accipere virtutem, ſeù motionem ad operandum, ſicut calor exiſtens in igne aſſumitur vt inſtrumentum artificis ad fundendum æs, aut faciendum vas artificioſum modificando ca-

do calorem, & temperando, & calor animalis à nutritiua, & generatiua virtute mordicatur ad producendam carnem. Et quia operatio, qua vna species præconcepta producit aliam non est effectiua per modum physicæ alterationis, sed per modum intentionalis, & obiectiuæ actionis, seu repræsentationis, ideò diximus in illa quæst. 26. Physic. non esse instrumentum effectiuum sed obiectiuum; idest non efficiens intentionale.

ARTICVLVS III.

Quod sit obiectum adæquatum, & specificatiuum intellectus possibilis.

LOquimur de obiecto specificatiuo, & adæquato, quia cum intellectus eleuari possit ad attingendum aliquod intelligibile quod sibi non est connaturale, nec proportionatum secundum naturam, vt cum eleuatur ad videndum Deum, distingui communiter solet in intellectu duplex hoc obiectum, proportionis, sc. & extensionis, & primum pertinet ad specificatiuum proportionatum iuxta cuius varietatem, diuersas intellectuum species distinguimus, vt nostrum, & Angelicum, & in Angelico varias species. Secundum autem simul cum primo constituunt adæquatum obiectum.

Ex his emergunt duæ graues difficultates. Prima quomodo intellectus possit excedere suum obiectum connaturale, & specificatiuum, sic enim videtur excedere suam propriam, & connaturalem quidditatem, quæ ab illo desumitur, non ab obiecto eleuationis, nec facile expeditur

quo-

quomodo etiam visus, non possit eleuari vltra colorem quantum ad obiectum extensiuum, & sic eleuari ad percipiendum sonum vel spiritum, vel Deum. Secunda difficultas, quomodo sit vniuocum adæquatum obiectum intellectus, vnamque induat rationem constituendi vnam potentiam, si coalescit ex obiectis ita diuersis, quæ solum analogicè possunt conuenire, vt Deus visus in se, & creatura modo suo connaturali intellecta. Quibus expeditis restat assignare nostro intellectui obiectum proprium, & connaturale, siuè in statu vnionis ad corpus, siuè in statu separationis, assignare etiam obiectum extensiuum.

Circa primam difficultatem suppono intellectum nostrum in suo connaturali obiecto, & modo proportionali intelligendi, v. g. intra limites quidditatis sensibilis, aliquo modo complecti omne ens etiam ipsum Deum, vt cognoscibilis illo modo quo per quidditatem sensibilem attingi, & repræsentari potest. Non est de hoc difficultas, nec in hoc laborandum esset in assignando obiecto proportionato, & extensiuo, quia sic tantum datur vnum formale obiectum proportionatum, ad cuius modum, & limitem trahuntur reliqua omnia quæ materialiter sub eo includi, & tangi possunt. Cæterum cum eleuatur ad Deum clarè visum, vltra illum formalem modum, & rationem intelligendi eleuatur, nec enim Deus clarè visus attingitur sub ratione formali quidditatis sensibilis, nec ad instar alicuius rationis formalis creatæ. Non ergo obiectum estensionis est penes extensionem de vno obiecto materiali ad aliud materiale sub eodem formali, sed de formali proportionato, &

speci-

ſpecificante ad formale eleuatum, & excedens, & proprium alterius ſuperioris intellectus. Quomodo poſſunt hæc fieri? Et ſi poſſunt in intellectu cur non in viſu, & alijs potentijs? Hæc eſt difficultas.

Variæ ſunt in hac parte Authorum ſententiæ. Præcipue reducuntur ad tres. Prima tenet quod Deus clarè viſus continetur ſub vnico, & eodem obiecto ſpecificatiuo, & motiuo intellectus. Secunda, quod continetur in latitudine obiecti materialis, & terminatiui, & hoc ſufficit, nec oportet attendere ad obiectum, ſeu motiuum formale, de quo P. Suar. lib. 2. de attributis negatiuis Dei cap. 7. Vazq. 1. par. diſp. 37. Ad quod reducitur quod aliqui dicunt ſpecificari intellectum ſolum ab intelligibili vt ſic. Quod verò ſit naturale, aut ſupernaturale non pertinere ad ſpecificatiuum, ſed ad vires quibus proportionatur intellectus pro naturali, vel ſupernaturali. De quo videri poteſt M. Gonzalez,& Nazarius ad 1. p. q. 12. art. 1. Tertia ſententia affirmat ſub diuerſo motiuo contineri intra latitudinem noſtri intellectus Deum clarè viſum & alia obiecta. Vndè fatentur, obiectum vt ſpecificatiuum noſtri intellectus eſſe analogum, non vniuocum in ſe, de quo videri poteſt M. Bannez, & Zumel ad eundem locum 1. par. Poteſt tamen illud obiectum ſic analogum ſpecificare vnam potentiam ſpecificatione vnitatis athomæ, quia forma præſertim extrinſeca dare poteſt effectum quem non habet, ſicut albedo facit album, & in ſe non eſt alba. Ad quod accedunt qui dicunt in intellectu noſtro eſſe tres gradus diuerſo modo ſpecificabiles, nempe ſpecificus in quo conuenit homo cum alijs homi-

nibus

nibus; genericus, in quo conuenit cum Angelis; analogicus in quo conuenit cum Deo, & supernaturalibus, & licèt vnus gradus sit excedens respectu alterius, quilibet tamen suum habet proportionatum obiectum.

Nihilominus resolutio ex his omnibus colligenda est secundum quod in aliquo attingunt veritatem. Distinguimus ergo in potentia inintellectiua propter suam maximam amplitudinem id quod capacitatis est, quod est commune omnibus intellectibus, & se habet per modum potentiæ actuabilis, ab eo quod est luminis, & virtutis cōnaturalis, quę in vnoquoque intellectu variatur iuxta modum suæ naturæ. Et dicimus quod respectu capacitatis in qua omnes intellectus creati conueniunt, vnicum est omnium obiectum terminatiuum, quod respectu huius capacitatis specificatiuum est, scilicet omne intelligibile finito modo attingibile. Respectu verò luminis, & virtutis connaturalis, obiectum specificatiuum est illud quod est motiuum talis intellectus iuxta modum naturæ cuiuscunque intellectualis substantiæ, sicut in nobis pro hoc statu coniunctionis obiectum motiuum, & specificatiuum est quidditas rerum sensibilium, pro statu separationis quidditas spiritualis ipsius animæ, ad cuius modum intelligit reliquas substantias spirituales. Et in vnoquoque Angelo, proprium specificatiuum est ipsa substantia spiritualis propria ad cuius modum reliquas cognoscit, & iuxta illius proportionem: lumen, seu vis intellectiua est maior, vel minor, perfectior, vel imperfectior specificè, sicut natura ipsa specie distincta est. Itaque in intellectu aliud est capacitas, aliud virtus: capacitas corre-

spon-

ſpondet intellectui poſſibili vt eſt ſub ſtatu puræ potentiæ, ſeu capacitatis, virtus vero intellectui vt formato ſpecie ſibi connaturali, ſeu modo habendi ſpecies connaturales, ſiue per intellectum agentem abſtractas, ſiue per ipſam ſpiritualem ſubſtantiam, & ſpecies ei infuſas actuetur intellectus, vt à ptoprio motiuo.

Prima ergo pars noſtræ reſolutionis de capacitate intellectus, & vnica ratione illius, quæ non admittit diuiſionem per varias differentias, ſed vnica eſt in omnibus intellectibus, ſumitur ex D. Thom. 1. p. q. 79. art. 6. vbi inquit: *Quod intellectus reſpicit ſuum obiectum ſecundum communem rationem entis, eo quod intellectus poſſibilis eſt, quo eſt omnia fieri. Vnde ſecundum nullam differentiam entium diuerſificatur intellectus poſſibilis*. Quo loco Caietan. rectè aduertit potentiam intellectiuam non adæquari à ſuo obiecto motiuo, ſed ſolum à terminatiuo. Excedit ergo capacitas ſpecificationem, quæ à motiuo ſumitur, & ita vt dicit D. Thom. reſpicit pro obiecto omne ens, nec in iſta amplitudine diuerſificatur intellectus aliqua differentia entium, ſed omnes amplectitur. Conſtat autem, quod in motiuis ſpecificantibus diuerſos intellectus, vt intellectus Angelicos, & intellectum hominis, non ab omni ente ſumitur ſpecificatio motiua, ſed diuerſa à diuerſis, vt ab intellectu humano quidditas ſenſibilis, ab alijs diuerſæ naturæ ſpirituales. Videndus eſt etiam pro hac ſententia S. Tho. opuſc. 2. cap. 104. vbi explicat quomodo intellectus noſter ſit in potentia ad duplex agens, ad connaturale ſibi, quod eſt intellectus agens, & ad ſupernaturale à quo etiam poteſt actuari reſpectu intelligibilium non connatura-

lium,

lium, ſicut in ligno eſt potentia ad formas naturales, & artificiales, & ſic capacitas ligni extenditur ad artificiale, & naturale, connaturalitas autem ad ſolum naturale agens.

Ratio huius à poſteriori ſatis manifeſta eſt, quia intellectus noſter pro hoc ſtatu non poteſt intelligere ſpirituales ſubſtantias niſi cum ordine, & connotatione ad quidditates ſenſibiles, in ſtatu autem ſeparationis poteſt illas intelligere, vt ſunt in ſe, & in ſtatu beatificationis poteſt clarè videre Deum, vt in ſe eſt, ergo capacitas iſtius potentiæ non eſt alligata modo intelligendi per connotationem ad phantaſmata, vel ſine illis ad rem ſpiritualem creatam, vel ad increatam in ſe. Similiter conſtat dari diuerſas ſpecies intellectuum, licet omnes iſtam amplitudinem capacitatis habeant, ſicut differt intellectus hominis ab intellectu Angeli, & diuerſi intellectus Angelici inter ſe, ergo ex alio principio ſumitur ſpecificatio gradualis in intellectibus, ſcil. ex proprio, & connaturali motiuo, ab alio verò capacitas, quæ ſe extendit ad omne intelligibile neque adæquari poteſt à proprio, & connaturali motiuo vndè ſumitur illa gradualis differentia.

Ratio autem à priori huius eſt: quia potentia intellectiua fundatur in immaterialitate excludente omnem materiam, & corporeitatem in ſe ipſa, quia debet eſſe potentia merè ſpiritualis, ſed hoc ipſo quod habet immaterialitatem ſic ſegregatam ab omni materia habet capacitatem ad quodcumque intelligibile, quia modus informandi, & immutandi potentiam intellectiuam ex parte obiecti intelligibilis quantumcunque ſit intelligibile perfectiſſimum non eſt alius, quam

modus

modus spiritualis, & immaterialis, ergo hoc ipso, quod aliqua potentia immaterialis est, est capax cuiuscumque intelligibilis, quia est capax vt spirituali modo actuetur. Igitur exclusio omnis immaterialitatis, quæ constituit potentiam spiritualem in se, hoc ipso habet infinitatem quandam respectu omnis intelligibilis, quatenus modus actuandi cuiuscumque obiecti intelligibilis non excedit modum actuandi spiritualem; & sic adæquatum, & specificatiuum obiectum capacitatis intellectiuæ est omne obiectum spirituali modo informatiuum, quod est omne intelligibile, & hoc est obiectum terminatiuum intellectus, licet pro graduali differentia diuersorum intellectuum deseruiant diuersa obiecta motiua, quæ diuersum lumen, & modum intelligendi præbent intellectui, & sic intellectus quantum ad actiuitatem luminis, & virtutis intellectiuæ diuersificatur secundum diuersas naturas, in quibus fundatur, & secundum quorum modum redditur potentia intellectiua actualior, & perfectior in ratione virtutis operatiuæ, remanente semper capacitate passiua ad omne intelligibile in quocunque intellectu.

Dices: Cur non dicemus idem de potentijs sensitiuis, quod quilibet sensus quantuncumque infimus, & externus hoc ipso habet capacitatem, & coaptationem vt à quocumque obiecto sensibili actuetur, eo quòd obiectum sensibile quantuncumque perfectum nihil aliud petit quam sensibili modo actuare potentiam, licet quantum ad vim operatiuam quilibet sensus habeat diuersam speciem sensibilis potentiæ ab alio, sicut quæcumque potentia intellectiua habet capacitatem vt actuetur à quocumque intel-

ligibili,

ligibili, licet secundum vim operatiuam, & gradualem diuersitatem, vnus intellectus differat ab alio specie.

Respond. esse disparem rationem in intellectu, & in sensu in hac parte, quia capacitas in intellectu excedit vim operatiuam connaturalem, & specificationem, quæ sumitur ab obiecto motiuo, in sensu autem capacitas cognoscendi omnino limitatur ad eius connaturalem virtutem operatiuam, & ad obiectum motiuum ab eoque adæquatur tota eius capacitas.

Ratio est quia omnis capacitas cognoscendi prouenit ex vna radice, nempè ex immaterialitate, quanto enim aliquid magis segregatum est à materia, magis aptum est fieri alia à se non in ratione ipsa materiali, & entitatiua, sed in formali repræsentatiua. Sed hæc immaterialitas in spirituali natura generice sumpta est completa, & perfecta, quia omni corporeitate caret, vnde hoc ipso proportionem habet, vt actuetur ab omni obiecto carente corporeitate, quale est obiectum actu intelligibile, & immateriale, quia modus actuandi omnium istorum obiectorum in eo conuenit, quod modo spirituali actuent potentiam, & ita capacitas seu proportio receptiua omnium illorum vna, & eadem est; sed virtus operatiua, & lumen quo fertur in obiecta, non potest eiusdem rationis esse in omnibus, quia hoc non fundatur in sola immaterialitate, seu præcisa carentia materiæ, sed in actualitate maiori, vel minori ipsius naturæ spiritualis, quæ tanto maior, vel minor est, quanto magis, vel minus accedit, & assimilatur ipsi actui puro, qui est summa spiritualitas, & inde sumuntur di-

uersæ species in intelligentijs, vt docet D. Thom. cap. 6. de ente, & essentia.

Cæterum potentiæ sensitiuæ ex ipso genere sensibili, opposito modo procedunt, quia ex ipsa sensibilitate potius habent esse in materia, & corporeitate, nec ab ea se expediunt. Vnde ex ratione generica sensibili non habent capacitatem determinatam ad omne sensibile, quia potius sensibilitas, & corporeitas ex genere suo impedit tantam capacitatem, & sic cum ex genere suo sensibile non sit segregatum ab omni materia, sed tantum habeat de immaterialitate, quantum de virtute operandi super conditiones materiales, inde fit quod capacitas potentiæ sensitiuæ adæquatur ab eius virtute, & ratione motiua, nec vltra potest extendi, & eleuari, quia eleuaretur vltra adæquatum obiectum cognoscendi, si vltra motiuum eleuaretur. Et hæc est ratio cur visus non potest eleuari ad audiendum, quia eius capacitas, & non solum vis operatiua, seu modus operandi limitatur ad visibile, nec aliam immaterialitatem habet ad cognoscendum nisi tantum circa visibile, cum de se potius habeat materialitatem, & corporeitatem ex ipsa ratione sensibilitatis, vnde non induit immaterialitatem absolutè, & simpliciter per carentiam materiæ, sed limitatam pro respectu ad obiectum à quo intentionaliter immutatur iuxta suam proportionem.

Ex his colligitur non esse assignandum obiectum analogicum intellectui, neque ex parte virtutis passiuæ, neque ex parte virtutis proportionatæ, & connaturaliter operatiuæ. De hoc 2. non est difficultas cum virtus eius operatiua, & lumen sit vnius speciei, vtpotè à natura

tura

tura vnius ſpeciei orta, & ſub vnica ratione formali, & motiuo tendens ad obiectum. De primò verò ſcilicet de capacitate dicimus eſſe vniuocam, & eius obiectum vniuocum, non in ratione entis, & ſecundum ſe, ſic enim conſtat complecti omne genus entis, & totam eius amplitudinem, quæ analoga eſt, ſed in modo quo intellectus paſſiuè eſt actuabilis, & eleuabilis ad intelligendum, ſcilicet vt finito modo obiectum intelligibile eſt, hoc enim conſtituit genericam rationem intellectus creati, quæ vniuoca eſt, cum pertineant omnes creaturæ intellectuales ad vnum prædicamentum, & ſimiliter omnes intellectus: ſolum autem finito, & infinito modo intelligi analogizat in genere intelligibili, quia ſola hæc ratio conſtituit intellectus diuerſorum generum, & prædicamentorum, ſcilicet diuinum, & creatum. Intellectus verò creatus ſecundum capacitatem reſpicit omne intelligibile finito modo; ſicut materia prima omnes formas modo ſubſtantiali, & ideò vniuocè receptibiles, licet aliquas ſolum ſupernaturaliter acquirere poſſit, ſcilicet quæ iam deſierunt eſſe, & tamen vniuocè eas reſpicit, quia vniuocè cum illis componit ſi ponantur.

Colligitur ſecundò: Quodnam obiectum adæquatum ſit noſtri intellectus, quodnam proportionatum, & ſpecificum connaturale. Adæquatum enim eſt omne illud intelligibile, quod finito modo attingi poteſt, ſiuè per eleuationem, ſiuè per connaturalem virtutem. Sub qua latitudine non ſolum includitur omne ens, quatenus attingi poteſt ſub proportionato, & connaturali modo cognoſcendi, ſed etiam vt eleuari poteſt vltra talem modum, & partici-

pare modum cognoſcendi ſuperioris intellectus etiam ipſius Dei per viſionem beatam, quod quidem licet excedat naturales vires, ſeu operatiuam vim intellectus non tamen excedit capacitatem ipſius intellectus, vt dictum eſt. Ens etiam rationis ſub iſto obiecto continetur non tanquam obiectum excedens, & eleuatum ſed tanquam formabile, cognoſcibile ad inſtar entis realis, & induendo modo illius.

Obiectum autem proportionatum noſtri intellectus pro hoc ſtatu vnionis ad corpus eſt quidditas rei ſenſibilis, & quidquid per connotationem ad illam cognoſcibile eſt, vt dicit D. Thom. prima parte, q. 84. art. 6. Et nomine quidditatis non ſolam ſubſtantiam prædicamentalem intelligimus, ſed quidquid per modum naturæ alicuius, & eſſentiæ concipi poteſt, etiam accidentia, & modi, immò, & ſingularitas ipſa ad inſtar eſſentiæ alicuius accipi poteſt. Pro ſtatu vero ſeparationis obiectum illius proportionatum eſt quidditas ſpiritualis propriè ſubſtantiæ, de quo videri poteſt D. Thom. p. par. q. 89. art. 1. 2. vbi hoc ipſum affirmat. Et conſtat manifeſtè, quia anima pro hoc ſtatu non poteſt immediatè res ſpirituales attingere, eo quod ab obiectis ſenſibilis accipit cognitionem ſuam, nec alio modo intelligit, quam ex ſenſibilibus, & conuertendo ſe ad phantaſmata, vt experientia ipſa teſtatur, & ipſa natura animæ poſtulat quæ cum ſit infima in toto ordine intelligibili maximè conformatur intelligibili infimo, & imperfecto quale eſt intelligibile in potentia. Hoc autem debet eſſe aliqua quidditas non ſpiritualis, & immaterialis in actu, ſed immaterialis in potentia, & per

abſtra-

abstractionem facta intelligibilis in actu, & ita vocatur quidditas rei sensibilis, ex eo enim quod ad modum quidditatis, & substantiæ accipitur modo intelligibili res illa concipitur, & vt abstrahens à conditionibus materialibus, v.g. à loco, & tempore alijsque sensibilibus à quibus abstrahunt res spirituales, tale enim intelligibile connaturaliter debet inesse alicui intellectui, & non alteri quam nostro, qui coniungitur sensibus, vt ab ipsis sensibilibus possit cognitionem suam haurire per modum quidditatis ea intelligendo, & abstractè.

Quod verò obiectum proportionatum animæ separatæ sit quidditas spiritualis præsertim ipsiusmet animæ constat: quia tunc caret conuersione ad corpus, neque intelligit accipiendo species à sensibilibus, sed accipiendo infusas à Deo, & per conuersionem ad substantias separatas, & sic pro illo statu habet vim operatiuam altioris luminis, & perfectioris rationis formalis, scilicet sub ratione totaliter separata à corpore etiam quo ad connotationem.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò *arguitur*. Potentia passiua seu capacitas nostri intellectus distinctum obiectū, & amplitudinem habet, quam eius virtus operatiua seu connaturale lumen, ergo, & distinctam specificationem, siquidem hæc sumitur ab obiecto; hoc autem inconueniens est, quod vna, & eadem potentia plures habeat specificationes.

Confirmat. quia adhuc currit eadem difficultas propter quam distinguimus capacitatem intelle-

tellectus à vi operatiua, nam ad videndum Deum non solum eleuatur potentia passiua, sed etiam virtus operatiua, & actiua intellectus, nec sola ratio generica intellectus, sed etiam ratio specifica, homo enim in quantum homo glorificatur, virtus enim actiua, specifica eius influit in visionem Dei vitaliter ergo eleuatio datur vltra specificatiuum proprium, & sic non est necesse illam capacitatem passiuā distinguere.

Confirmatur secundò, quia vel illa capacitas passiua est potentia merè naturalis, vel obedientalis. Si dicatur primum, non potest extendi nisi ad obiectum naturale, non ad supernaturale, ad hoc enim non seruit nisi potentia obedientialis. Si dicatur secundum, petimus principium, & non explicamus difficultatem, inquirimus enim rationem, quare potest eleuari obedientialiter intellectus ad videndum Deū, non autem visus ad audiendum, & reddimus rationem, quia Deus non est extra capacitatem obedientalē intellectus, cum hoc ipsum sit quod inquirimus, quare obedientialiter est capax, si intra eius specificatiuum naturale non continetur?

Respondetur, distinguendo antecedens, habet distinctum obiectum quasi genericè, & includendo sub sua vniuersalitate specificatiuum, concedo, habet distinctum quasi specificè, & constituens diuersam specificationem nego. Et sic non est distincta specificatio in vnica potentia, sed capacitas amplior ex ratione generica seu communi intellectus, quam ex specifica vt explicatum est. Et sicut corpus ratione materiæ quæ est capax plurium formarum, est etiam capax plurium accidentium communium,

nium, quæ ab ipsa non dimanant, & ita est amplior potentia passiua corporis, quàm actiua, nec propterea plures specificationes habet, ita suo modo in genere intelligibili plura potest intel lectus passiuè, quàm actiuè. Et hæc potentia passiua etiã est in Angelo, quia licet non habeat intellectum passibilem sicut in nobis, idest quod sit pura potentia sine vlla specie, aut quod sit in potentia respectũ intellectus agentis; habet tamen ita amplam capacitatem passiuam, sicut noster intellectus. Quando autem eleuatur intellectus noster supernaturaliter, non accipit nouam specificationem, vel speciem ex illa eleuatione, quia essentialis species semper est natiua, sed accipit accidentalem participationem superioris specificationis, idest diuini ordinis, qui essentialiter conuenit Deo.

Ad primam confirmat. respondet. eleuari potentiam intellectus operatiuam, ipsamque beatificari, & influere in visionem vitaliter vitalitate eleuata, sed tota ista eleuabilitas conuenit actiuitati illi vt capacitatem habet passiuam, non enim capacitas illa aliquid distinctum est à vi operatiua intellectus, sed ipsa vis operatiua capacitatem habet ratione suæ genericæ rationis, vt spiritualis est, & carens omni corporeitate, ad hoc vt eleuetur ad operandum vltra suam connaturalem vim specificatiuam. Et beatificatur homo inquantum homo, & secundum specificam rationem sui intellectus, vt tamen eleuatam ad altiorem modum, quam suus specificus modus intelligendi, nam si in illo solo maneret, non beatificaretur, sed ille specificatiuè sumptus beatificatur, vt tamen eleuabilis est supra se ratione capacitatis passiuæ ad omne in-

telligibile quæ ipsi communis, & generica est pro omni intellectu. Aliud est ergo quod eleuatur, aliud ratione cuius eleuabilis est.

Ad secundam confirmat. respondet. illam capacitatem potentiæ intellectiuæ esse entitatiuè naturalem, respectiuè autem seù terminatiuè respicere, tùm agens connaturale, tùm supernaturale, & respectu huius obedientialis est. Cùm verò instatur, quia in hoc petimus principium, negatur; nos enim non reddimus rationem cur hoc vel illud obiectum contineatur intra latitudinem huius intellectus, quia est capax illius obedientialiter, sed dicimus capacitatem intellectus extendi ad omne intelligibile finito modo, quia spiritualis potentia est, & ex hoc sequi, quod potentiam obedientalem habeat vt sit eleuabilis ad quodcũque intelligibile, etiam ad Deum clarè visum. Nec est difficile quod tantæ capacitatis potentia emanet à determinata animæ natura, nam substantia ipsa animæ ex eo quod spiritualis est, tantæ capacitatis est radicaliter, quantæ intellectus ipse formaliter.

Secundò arguitur, non minus differt intellectus noster ab intellectu Angeli, vel Dei, quam visus ab auditu, sed visus non potest eleuari ad audiendum etiam per participationem, & per eleuationem accidentalem, ergo neque intellectus noster ad intelligendum modo Angelico vel modo diuino, etiam participatiuè. Quod verò ex generica ratione intellectus respiciat omne intelligibile, non obstat, nam etiam visus ex generica ratione respicit sensibile in communi, & sic poterit eleuari participatiuè ad omne sensibile in particulari. Quare exemplum que vulgo affertur de oculo noctuæ, qui potest

eleuari

eleuari ad videndum solem sicut aquila, non tenet, quia oculus noctuæ, & aquilæ sunt eiusdem speciei, licet vnus perfectior alio, vnde eleuatio ad illum non est exstractio à proprio specificatiuo. Intellectus autem noster, & Angeli specie differunt, & multò magis intellectus noster, & intellectus Dei, vnde eleuatio ad illum est ad aliquid extra specificatiuum suum. Dicere autem quod intellectus noster, & Angeli non differunt specie, falsum est, cum naturæ ipsæ diuersæ sint specie, & consequenter immaterialitates. Nec valet dicere quod intellectus habet potentiam passiuam seu capacitatem infinitam, sensus autem restrictam, & limitatam. Contra enim est, quia intellectus etiam finitam capacitatem habet, tùm quia finitus est, & finitæ immaterialitatis, nec potest infinito modo intelligere, tùm quia alias non satiaretur videndo Deum finito modo, quia alij modi restarent videndi Deum in infinitum quorum est capax, & illos desiderare potest.

Respondetur, intellectum hominis, & Angeli simpliciter specie differre sicut, & eorum naturæ, quia specificatio sumitur in ipsa actiuitate, & virtute operatiua, quæ in illis diuersæ speciei est. At verò capacitas passiua quæ sumitur ex ratione communi, & generica spiritualis potentiæ excedit specificationem virtutis operatiuæ in speciali, & est susceptiua cuiuscumque intelligibilis, vt dictum est. Cæterum sensus, nec ratione particularis specificationis, nec ratione genericæ capacitatis est capax vt eleuetur vltra suam specificam vim operandi, quia hæc capacitati suæ adæquatur, eo quod generica ratio sensibilitatis non habet de

 se, im-

se immaterialitatem determinatam sed potius materialitatem, incipit autem eleuari super materiam ex ipsa determinata virtute operandi supra conditiones materiales, & cognoscendi determinatè, vnde concidit in illis virtus operatiua, & capacitas immaterialitatis suæ. Spiritualis vero potentia ex ipsa communi ratione caret determinatè omni corporeitate, & est immaterialis perfectè, capaxque omnis intelligibilis, vt explicatum est. Quare nec vtimur illo exemplo oculi noctuæ, & aquilæ per omnia, nec negamus differre speciè intellectum nostrum, & Angelicū, licèt aliqui dicāt differre hos intellectus in ratione proprietatis, ad naturas, non in ratione potentiæ, & respectu ad obiecta.

Quod si intelligatur de his intellectibus quoad capacitatem passiuam verum est, quia idem obiectum terminatiuum habent, sed hoc pertinet ad rationem communem, & genericam omnis intellectus. Si verò intelligatur quod specificam rationem operatiuæ virtutis, & gradualis differentiæ, non potest esse verum, quia idem est esse proprietatem, & esse potentiam, est enim proprietas vt qualitas, & est de genere potentiæ vt qualitas, est. Itaque ratio generica in intellectibus est determinatæ capacitatis, quia spiritualitatem determinatam habet, & est indeterminatæ actiuitatis, & solum in genere, & in confuso illam dicit, determinatur autem ad hanc, & illam actiuam virtutem per specificationes suas.

Ad vltimam replicam de infinitate intellectus, dicitur quod intellectus habet capacitatem finitam categorematicè, infinitam tamen syncategorematicè, & secundum quid tùm quia in infi-

infinitum poteſt cognoſcere ſecundum magis; tùm quia infinita accidentia poteſt attingere ſimul, vt anima Chriſti infinitas cogitationes, tùm quia rem infinitam poteſt attingere, ſcilicet Deum licet finito modo. Et quod additur de ſatietate viſionis beatæ, Reſpondetur, illam & ſi minimam, perfectè ſatiare, quia etſi non omni modo attingatur Deus ex parte cognoſcentis ex parte tamen rei cognitæ attingitur omne bonum, & attingit rem infinitam continentem in ſe omnes illos modos infinitos quibus poteſt attingi, & ſic licet illos non habeat formaliter, & ex parte cognoſcentis, habet tamen obiectiuè, & ex parte rei viſæ, ſicque in illo poſſidet omne bonum, quod ſufficit ad ſatietatem ſimpliciter voluntatis.

Tertio arguitur, potentia paſſiua intellectua debet habere aliquod ſpecificatiuum, cum ipſa ſit alicuius ſpeciei, ergo tale ſpecificatiuum debet eſſe ei proportionatum ſiquidem potentia, à quo accipit ſpeciem, debet proportionari illi: ergo in illo non poteſt includi intelligibile ſupernaturale, ſiquidem hoc ſemper eſt excedens, & nunquam proportionatum ſpecificatiuè, & intrinſecè, ſed tantum obedientialiter, & ſic ſi eleuatur illa potentia, vltra ſpecificationem ſuam eleuatur. Quod ſi dicatur potentiam illam paſſiuam reſpicere pro ſpecificatiuo ſui intelligibile connaturale tantum. Contra eſt, quia ſi ita eſt ſolum illud habebit pro ſpecificatiuo, & ſic ſi eleuatur vltra, eleuatur ſupra ſpecificatiuum ſuæ capacitatis, quod eſt manere in eadem difficultate.

Confirm. quia ens naturale, & ſupernaturale ſunt diuerſi ordinis, & exigunt principia intel-

lectiua diuersi ordinis vnum exigit lumen naturale, aliud supernaturale, ergo non possunt specificare potentiam vnius tantum ordinis & speciei, qualis est potentia intellectiua, præsertim, quia res supernaturalis non potest prius esse in sensu, quam in intellectu ergo non potest ad obiectum nostri intellectus pertinere, quia obiectum intellectus prius debet esse in sensu, quam in intellectu, cum ab illo accipiatur.

Respondetur, capacitatem illam intellectus secundum se, & secundum communem, & quasi genericam rationem, non habere obiectum specificatiuum, seu motiuum connaturale, sed terminatiuum complectens genericè omne genus intelligibile finito modo actuans, & sic non indiget obiecto proportionato suæ naturæ, & specificationi positiuæ, sed non repugnante suæ capacitati, nam ista capacitas non est positiua proportio respectu omnium obiectorum, sed positiua respectu connaturalis actiui seu motiui, negatiua autem seu non repugnans respectu supernaturalis, & sic non constituitur aliquod specificatiuum ex naturali, & supernaturali, quia reuera illa capacitas non specificatur, sed generica, & communis est omni intellectui, siquidem non pertinet ad speciem determinatam illa capacitas, sed ad genus intellectuale, sufficitque habere vnum obiectum adæquatum terminatiuum genericum, quod conuenit in vna ratione communissima, scilicet intelligibilis finito modo actuantis, siue supernaturaliter, & per eleuationem actuet, siuè connaturaliter, & proportionatè; nec requiritur ad vtrumque positiua capacitas, sed

suffi-

sufficit non repugnantia ad vnum, & positiua potentia ad aliud, specificatur autem, & positiuè contrahitur, & constituitur illa capacitas ab obiecto motiuo proportionato sibi; sed hoc non est secundum amplitudinem totius capacitatis, sed secundum propriam virtutem, & lumen, & secundum gradum suum.

Ad primam confirm. respondetur quod naturale, & supernaturale, licet sint diuersi ordinis, possunt tamen conuenire in aliqua ratione obiectiua communi (nam etiam qualitates supernaturales prædicamento, & genere conueniunt cum naturalibus) quæ sit terminatiua adæquatè vnius potentiæ, conueniunt enim ratione intelligibilis finito modo, & in hac ratione non solum res creatæ supernaturales, sed ipse etiam Deus conuenit cum reliquis obiectis in vna ratione intelligibili in communi, & in confuso, secundum quam potentia intellectiua est capax omnis intelligibilis finito modo, non autem existimandum est quod supernaturale seorsum, & secundum rationem particularem respicitur à potentia intellectiua, sed vt conuenit in aliquo communi cum naturali, nec enim habet proprias vires potentia intellectiua ad attingendum supernaturale secundum se, & seorsum a naturali, seù est eleuabilis ad illud. Quod verò supernaturale non cognoscatur prius in sensu, non obstat, quia non est connaturale obiectum, quod est quidditas sensibilis, sed eleuatum, & supernaturale, ideoque non est necesse prius attingi in se à sensu, attingi enim à sensu pertinet ad obiectum connaturale nostri intellectus, non ad omne.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm singulare materiale pro hoc statu sit directè cognoscibile ab intellectu.

IN hac difficultate concertatio est inter Scholam D. Thom. & Scoti, & quælibet suos habet fautores. Scotus ergo in 4. distinct. 45. q. 3. sentit dari in nostro intellectu speciem rei singularis materialis directè, & propriè repræsentantem illam. Quia verò Scot. ponit, primum quod noster intellectus cognoscit non esse singulare, sed speciem specialissimam vt patet in primo distinct. tertia q. 3. & nos tractauimus in q. 1. Physic. non videtur ponere has species repræsentatiuas singularium esse omnino primas quas format intellectus agens, alias non repræsentaretur primum species specialissima, sed res singularis, Scotum sequuntur plures ex antiquis, ex modernis autem P. Suarez, lib. 4. de anima cap. 5. & disput. 6. metaph. lect. 6. Rub. Valentia, & alij quos citant Carmelitæ. disp. 18. q. 6.

Oppositam sententiam tenet S. Thom. prima parte q. 86. art. 1. & q. 85. art. 1. ad tertium, Caietan. ibi, Ferrar. secundo contra gentes cap. 100. Capreol. in 1. distin. 35. q. 2. in solut. ad argumenta contra 4. concl. Fonf. 1. met. cap. 2. lect. 5. q. 3. & probabiliorem reputant Conimbr. 3. de an. cap. 5. q. 4. art. 3. & communiter Thomistæ.

Pro resolutione huius aduerte tria. Primum non posse loqui vel de specie impressa, vel de expressa seu conceptu. Et de ipsa impressa, vel quæ fit beneficio intellectus agentis antequam intel-

intellectus intelligat, vel quæ formatur ab ipso intellectu cognoscente ex præconceptis speciebus. Nam maior difficultas est de specie impressa an directè repræsentet singulare, quam de cõceptu, & magis de specie primò abstracta, quã de formata ex alijs præconceptis speciebus.

Secundò aduerte, quod singulare potest dupliciter cognosci. Primò in actu signato, & vt quidditas quædam est, nam etiam modus ille singularitatis suam habet naturam, & quiditatem, & sic potest cognosci ab intellectu, sicut vna ex alijs quidditatibus. Alio modo potest cognosci in actu exercito, scilicet prout rem ipsam singularizat, & sub conditionibus singularibus, & materialibus modificat. Et sic inquirimus an directè attingatur ab intellectu, sicut videmus attingi à sensu. Et differentia est inter istas duas cognitiones, quia in prima attingitur indiuiduatio vt forma quædam secundum se, in secunda attingitur id quod participat eius effectum formalem, vt subeit illi.

Tertio aduerte aliud esse cognoscere rem aliquam directè, aliud propriè, vel distinctè. Cognoscere propriè seu distinctè contraponitur huic quod est attingere rem solum in confuso, & in communi, vel secundum aliquid extraneum, & quod sibi proprium non est proprium enim opponitur communi, vel extraneo, & distinctum opponitur confuso. At verò directè cognoscere contraponitur ei quod est reuerti seu regredi supra principia ipsa cognitionis, siuè sint principia elicientia vt potentia, habitus species, & ipsa anima, siuè sint ministrantia, sicut sensus ministrant intellectui, & sunt distinctæ potentiæ ab obiectis ipsis, nam si ipsamet obie-

cta sunt

cta sunt quæ præbent species, non redditur indirecta seu reflexa cognitio ex eo quod tendatur in illa, sicut in sensibus externis directa cognitio est in obiecta, licet ab illis species ministrentur sensibus. Vndè constat non esse idem obiectum directæ cognitionis, & obiectum immediatè attractum: nam etiam secundarium, & mediatum obiectum directè attingi potest, & sine reflexione si ex parte principij elicientis non se teneat.

Dico primò, species impressa intelligibilis quæ pro hoc statu abstrahitur à sensibus non potest repræsentare singulare directè sub exercitio, & modificatione singularitatis, benè tamen ipsam singularitatem potest attingere per modum quidditatis. Hæc conclusio est expressa Diu. Thom. qui non negat posse intellectum cognoscere singularia quæ cognoscit sensus, sed non eo modo quo sensus, scilicet secundum dispositiones materiales, & accidentia exteriora, sed penetrando ad internam naturam, vt dicit q. 10. de veritat. art. 5. ad quintum. Vt autem naturam ipsam intelligat, debet relinquere, quod modificationis materialis, & exercitij singularitatis est, vel vt ipsammet singularitatem intelligat, debet per modum quidditatis eam accipere, & non sub modificatione, & exercitio materiali, sed tale exercitium non nisi reflexè, & connotatiuè potest intelligere ab aliquo conceptu quidditatis reuertendo ad exercitium ipsum singularitatis quod relinquit in sensibus. Docet ergo S. Thom. hanc conclusionem prima parte, quæst. 86. artic. 1. & in 3. de anima lect. 8. & quæst. de anima art. 20. & quodli. art. 11. & 12. & alibi sæpe nec oportet

verba

verba adducere, quia clarissima sunt.

Sumitur autem ex Aristot. eadem conclus. tum in 1. Physicorum text. 46. vbi inquit: *Quod vniuersale est notum secundùm rationem, singulare secundùm sensum.* Et in 3. de anima text. 10. vbi dicit: *Quod anima sensitiua parte discernit calidum, & frigidum, quorum quædam est ratio caro, alia verò esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad se ipsam, perinde ac sese habet cum extensa fuerit linea flexa.* Ita se habent Aristot. verba, ex quibus D. Thom. alijque interpretes sumpserunt hanc locutionem, quod intellectus qui vocatur à Philosopho *pars animæ separabilis*, cognoscit esse carnis cum se habet quasi linea extensa, rationes verò indiuiduales in carne, vt frigidum, vel calidum antingit parte sensitiua, seu per sensus, & quasi per lineam flexam ab intellectu. Resp. Suarez lib. 4. de anim. cit. nu. 9. mentem Arist. solum esse, quod idem sit intellectus qui cognoscit vniuersale, & qui singulare, sicut eadem est linea extensa, & reflexa. Et quandocumque Aristot. dicit quod sensus est singularium, intellectus verò vniuersalium, sensus est quod sensus est solum singularium, intelle-ct... rò vniuersalium, & singularium. Sed hæc responsio non euacuat vim testimonij Aristot. nam neque ipse, neque nos negamus intellectum nostrum cognoscere vniuersale, & singulare, sed non eodem modo vtrumque, neque eodem modo sensum, & intellectum, & de hoc diuerso modo est tota quæstio quid sit. Vnde responsio Suarez non est ad punctum difficultatis, sed ad id quod supponit difficultas. Itaque cum Aristot. ponat diuersum mo.' n

in c..

in cognoscendo vniuersale, vel singulare in intellectu, quod etiam ipse Suarez fatetur dicens, quod sicut eadem linea curua est, & recta habens se tantummodo diuersimodè, ita, & intellectus duo illa cognoscens; restat explicare hunc diuersum modum, quo intellectus cognoscit singulare, & vniuersale, & qua ratione dicatur intellectus in cognoscendo singulare, se habere sicut lineam flexam vt statim probabitur : non autem explicat P. Suarez in quo illa reflexio, & ille diuersus modus consistat.

Fundamentum huius conclusionis sumitur ex propria, & formali ratione, & modo quo procedit intellectus in cognoscendo, ab eo quo procedit sensus. Etenim tunc aliquod obiectum incipit pertinere ad intellectum, & sub ea ratione attingitur propriè, & directè, sub qua incipit esse intelligibile, & discerni à sensibili; constat enim quod sicut intellectus, & sensus sunt potentiæ valdè diuersæ, ita in suis obiectis intelligibile, & sensibile differre debent, & ratio intelligibilis necessariò est, quæ directè attingitur ab intellectu; sed res sensibiles redduntur intelligibiles per hoc quod tale obiectũ remouetur à materialibus conditionibus, quæ ipsum singularizant, & solum per modum quidditatis attingitur, ita quod quidditas, seu substantia rei, est proprium, & per se obiectum intellectus, ergo non potest intellectus directè ferri ad hæc obiecta prout modificata illis materialibus conditionibus, quæ singularizant, sed prout ab illis abstrahit, ergo directè non potest attingere singularia sub exercitio singularitatis, & materialium conditionum, sed sub ratione quidditatis. Maior est certa; & minor proba-

tur,

tur, quia res sensibiles vt subsunt conditionibus materialibus, quibus singularizantur possunt attingi à sensu, id enim constat experientia ipsa, quia sensibus cognoscimus res sicut in se existunt ad extra, & ibi existunt cum conditionibus materialibus vt singularizata ab illis: ergo quandiu sub illis conditionibus sunt, nondum intelliguntur, vt pertinentia formaliter ad intellectum, & vt obiecta actu intelligibilia, secundum id in quo primo discernitur intelligibile à sensibili, siquidem sub illo statu, & conditionibus, adhuc attingi possunt à sensu, ergo ibi nondum relucet id quod est proprium intellectus, sed ad summum id quod est commune sensui, & intellectui etiam in opposita sententia, quæ dicit vniuersale propriè cognosci ab intellectu, singulare autem, & ab intellectu, & à sensu; sed intellectus quæcumque obiecta intelligit, sub propria ratione intelligit, non sub ratione communi sibi, & sensui, siquidem quidquid attingit est intelligibile, vt intelligibile autem discernitur à sensibili, & non dicit rationem illi communem, ergo sub hac ratione intellectus directè rem attingit; sed vt probatum est quandiu res intelligitur sub conditionibus materialibus, & exercitio singularitatis, intelligitur vt sensibilis, & sub ea ratione quæ à sensibus potest attingi, & de facto attingitur, vt autem per modum quidditatis attingitur, redditur intelligibilis, & immaterialis ex ipso modo quo accipitur, scilicet sine materialibus conditionibus locis, & temporis, &c. ergo ratio quidditatis, & non modificatio singularitatis est proprium obiectum intellectus, quidquid autem cognoscit aliqua potentia, sub ratione

tione

tione proprij obiecti attingit, & non aliter. Alias excederet modum proprium, & essentialem operandi. Quare solùm poterit intelligi singulare ab intellectu prout ad modum quidditatis accipitur, non vt subest exercitio singularitatis, & sub eius modificatione, sub hac enim ad modum sensibilem reducitur ipsa quidditas.

Dices primò singulare etiam reddit intelligibile, non quatenus spirituali modo repræsentatur idest per speciem entitatiuè spiritualem, & modo spirituali, quod non fit in sensu, licet ex parte rei repræsentatæ, obiectum materiale sit 2. Quidditas rei non videtur proprium: ac formale obiectum intellectus, tum quia non semper intelligimus quidditates rerum, sed raro, & difficulter; tum quia qui interiora penetrat, etiam exteriora attingit, & ita intellectus attingens essentiam, etiam passiones, & accidentia eius attingit, ergo non solum sub ratione singularitatis, & exterioritatis potest intellectus res cognoscere: tùm denique quia etiam intellectus Angeli respicit interiora rei, & quidditatem, & tamen directè attingere potest indiuidua, vt S. Tho. docet 1. par. q. 57. art. 2. ergo hoc non debet obstare vt intellectus noster etiam directè attingat singularia, licet in quidditatem feratur.

Ad primam Respond. quod valde materialiter, & per accidens respicitur specificatiuum proprium intellectus, & discretio eius à sensu, si solum ponitur differentia in ipsa entitate speciei, non in obiecto repræsentato, & modo repræsentandi eius. Nam obiectum repræsentatum est, quod specificat, & discernit, non entitas

titas speciei. Vel ergo obiectum sub eisdem conditionibus, & materialitate manet, sub quibus erat obiectum sensuum, vel non. Si non manet, ergo relinquit illas, ergo non fertur directè in illas intellectus, siquidem abstrahit ab illis, & relinquit illas, & sic habemus intentum, quod singularitas non directè ab intellectu attingitur, sed relinquitur. Si verò obiectum manet sub eisdem conditionibus, & materialitate, parum refert quod entitas speciei ei repræsentantis sit spiritualis, siquidem entitas non specificat, sed obiectum, hoc autem manet omnino idem sicut in sensu, ergo, & specificatiuo, & sic non respicitur vt intelligibile in esse obiecti, nec manet proportionatū in esse obiecti, ipsi potētiæ, ergo nō attingitur ab ea.

Ad Secunda Respond. aliud esse intelligere quidditatem rei, aliud ad modum quidditatis. Intellectus non semper intelligit quidditatem rei, quia non semper penetrat rem vt est in se; semper tamen ad modum quidditatis intelligit, quia ex modo suo conatur interiora penetrare de qualibet re, siue accidens sit, siue substantia. Et ideo quidditas dicitur à Philosoph. propriū obiectum intellectus 3. de anima tex. 26. & ibi à D. Thom. lect. 11. Et 2. 2. quæst. 8. artic. 1: *Dicitur, inquit, intelligere quasi intus legere: & hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectus, & sensus nam, cognitio sensitiua occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiua penetrat vsque ad essentiam rei, obiectum autem intellectus est quod quid vt dicitur 3. de anima.* Quare licet intellectus de facto non semper penetret vsque ad quidditatem rei, modus tamen cognoscendi de se debet

esse

esse tendens ad quidditatem, quod non posset esse si repræsentatio ipsa speciei directè esset ad obiectum sub modificatione materiali, & singularitatis conditionibus, quæ exterius occupant, & ad interiora non intratur, nisi his remotis, quia quidditas communis est de se, & ideo sine conditionibus singularitatis accipitur.

Et ad secundam probat. dicitur, quod qui cognoscit interiora, etiam exteriora attingit, sub modo tamen interiorum, & vt ad illa pertinet, & ordinatur. Vnde intellectus, vel intelligit singularitatem in actu signato, & per modum quidditatis, & tunc directè cognoscit illam, vel si exercitio attingit, oportet quod fiat conuersio eius ad sensus, in quibus sub hoc exercitio repræsentatur, & à quibus abstrahit obiectum intelligibile. Et ita vt diximus quæst 1. Physic. intellectus etiam quando intelligit rem quoad an est, non abstrahit ab ipso quid est, sed in ipsa quidditate attingit prædicatum communissimum, scilicet rationem entis vt sic, & ordinem ad esse.

Ad tertiam probat. dicitur, quod Angelus intelligit quidditates multo intimus, quam nos, non abstrahendo à singularibus, & discurrendo, sed comprehendendo, & secundum influxum à superiori causa à qua emanant, scilicet à Deo. Vnde quia incipiunt à substantia, & ab interiori radice, possunt directè procedendo vsque ad indiuiduationem peruenire, quæ ibi fundatur, & radicatur, & procedit à Deo, sicut ipsa natura, & quidditas; Angelo autem repræsentantur res, prout à Deo originantur in hoc vniuerso, & secundum quod habent connexionem in vniuerso. Nos autem non attingimus sub-

stan-

stantiam, & quidditatem rei incipiendo ab ipsa, sed ascendendo à singularitate, & relinquendo conditiones eius, quia à sensibilibus accipimus, relinquendo quod sensibilitatis proprium est, quia est solum in potentia intelligibile non in actu. Vnde non attingitur singularitas, nisi vt ex parte termini à quo, atque adeo per reflexionem, & connotationem ad sensus, in quibus directè repræsentantur singularia.

Dico secundò Conceptus formati ab intellectu de re singulari sub illa reflexione, & connotatione ad phantasmata ad quæ fit conuersio, non repræsentant directè singulare, licèt possint esse proprij, & distincti conceptus rei singularis. *Prima pars* concluſ. deducitur ex D. Thom. 1. par. quæst. 86. artic. 1. ad 2. vbi inquit: *Quod singulare non impeditur intelligi, quia singulare, sed quia materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter*. Et solut. ad 3. *quod singulare, quod sensus intelligit concretè, intellectus intelligit abstractè, & immaterialiter, quod est cognoscere in vniuersali*. Ex quo fit argumentum. Ratio quę obstat repræsentationi directæ rei singularis, est materialitas, sed conceptus non est minus immaterialis, immò multo magis, quam species impressa, cum repræsentet obiectum intellectui in actu, & consequenter minus potentialitatis habet in ratione intelligibili, ergo oportet quod repræsentatio ipsa conceptus, immaterialis sit, ergo non repræsentat directè singulare, aliàs negandum esset, quod ratio non cognoscendi singulare directè non sit eius immaterialitas, sed singularitas ipsa, quod negat S. Thom. Et certè si semel ponitur quod immaterialitas conceptus non repugnat directæ

præsẽ-

præsentationi rei singularis, non video quomodo colligi possit ex immaterialitate intellectus, & speciei impressæ, quod non possit directè cognosci, aut repræsentari singulare. Ad hæc vt intellectus noster cognoscat per reflexionem singularia, oportet quod conuertatur supra phantasmata, & illa conuersione vtatur ad cognoscendum singulare, sed hæc conuersio fit per ipsum conceptum non per speciem impressam, quia fit per cognitionem, quæ ipso conceptu terminatur, ergò maximè conceptus est qui reflexione cognoscit singularia, & attingit illa, immò si conceptu non fieret reflexio, & indirecta repræsentatio, non verificaretur, quod intellectus cognosceret singulare indirectè, seu reflexè.

Dices conceptus reflexus supponit directum ergo reflexa repræsentatio singularis in conceptu supponit aliquem directum conceptum supra quem cadat, sed potest aliquis formare primum conceptum ex singularibus, vt si quando primo excitatur, attendat ad aliquod singulare, ergo tunc non habet conceptum reflexum, siquidem non supponit alium priorem. Quod si dicatur supponere phantasma supra quo cadat; Contra est quia tunc non habet intellectus speciem repræsentantem ipsam phantasiam, aut phantasma vt reuertatur supra ipsum, & frequenter experimur nos concipere, & formare propositiones de singularibus, nulla habita recordatione phantasmatis, vel phantasiæ, sed obiecti tantum, quomodo ergo tunc formatur conceptus reflexus de singulari in phantasmate?

Respond. reuera reflexionem fieri super phantasma ipsum, quia ibi, & non alio conceptu

priori

priori ipsius intellectus, repræsentatur singulare: & dicitur reflexio, quia non licet non super actum ipsum, vel potentiam elicientem, est tamen super actum, vel potentiam originantem cognitionem intellectus.

Et ad replicam Respondetur, non requiri speciem repræsentantem ipsum phantasma vel phantasiam seorsum ab obiecto, nec quod cognoscatur in actu signato quid sit phantasma, vel phantasia, sed sufficit dari speciem repræsentantem obiectum, vt abstractum à phantasmate, & consequenter connotantem illud in obliquo, sicut etiam cum reflectitur intellectus super actum suum, non habet propriam speciem actus seorsum ab obiecto, sed repræsentando obiectum tanquam cognitum, seu terminans cognitionem, reuertitur ad considerandam cognitionem ipsam. Vnde ratione talis connotationis, conuertitur intellectus ad phantasmata, in quibus singularia ipsa repræsentantur, quæ reflexio sufficit ad cognoscendum singulare, vt mox dicemus, licèt aliquando etiam perfectiori reflexione vtatur intellectus, scilicet reuertendo supe actum suum, & ex actu ad phantasma, non tamen semper id requiritur, vt mox dicemus. Non ergo semper experimur ipsa phantasmata, & phantasiam secundum se, semper tamen experimur conuersionem ad obiecta phantasmatum, scilicet ad singularia secundùm conditiones repræsentatas in phantasmate.

Secunda pars conclusionis quod conceptus ille sit proprius, & distinctus singularium, non videtur admitti ab aliquibus antiquioribus Thomistis, qui solum admittebant conceptum confusum rei singularis, vt Caiet. 1. par. q.

86 artic. 1. & Capr. in 1. distin. 35. quæst. 2. solut. ad argum. cont. 4. conclus. Alij verò oppositum tenent vt Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 65. circa 8. rationem ad 3. dub. & Bannez 1. p. quæst. 86. artic. 1. dub. 2.

Ratio sumitur ex Diu. Thoma, quia intellectus cognoscit singularia vt sunt extrema propositionum quas format, & secundum quod vnum singulare discernitur ab alio, format enim hanc propositionem Petrus est homo, Petrus non est Paulus, Ioannes non fuit Christus, & similia; extrema autem illa si non cognoscuntur determinatè, sed in confuso pro aliquo homine, non certificabitur intellectus de illa veritate determinatè, nec poterit discernere vnum indiuiduum ab alio, nec enim discernuntur per rationem confusam, siquidem in illa conueniunt. At D. Thom. simpliciter concedit quod cognoscit intellectus per reflexionem extrema illa propositionum de termino singulari, vt patet pr. par. quæst. 86. art. 1. & quæst. 10. de verit. art. 5. ad 3. & in 4. dist. 50. quæst. 1. art. 3. ad 3. & alijs locis, ergo concedit determinatam, & propriam distinctionem conceptus, siquidem terminus, qui in illa propositione ponitur, & cognoscitur est determinatè singularis, & ponitur ibi, vt discernitur determinatè ab alio indiuiduo, quod fieri non potest per conceptum communem, vt cum dicitur Socrates non est Plato. Denique ad proprium conceptum indiuiduorum sufficit cognoscere eorum distinctionem, & comparationem inter se, & cum vniuersali, intellectus autem comparat vniuersale ad singulare, & singularia comparat inter se attingendo eorum

distin-

distinctionem, & per ordinem ad vniuersale faciendo inductionem ex indiuiduis ad ipsum vniuersale, ergo non est cur negemus intellectui proprium, & distinctum conceptum singularium, & non solum confusum, licet vtendo reflexione, & consequenter phantasmate in ordine ad quod fit reflexio.

Dices si conceptus rei singularis est proprius, & tam n reflexus, ergo oportet quod quia reflexus, est directè non repræsentet singulare, sed vniuersale, & consequenter conceptus singularis erit conceptus communis, & vlterius oportet quod omnis conceptus rei vniuersalis, propriè repræsentet rem singularem, quia in omni conceptu vniuersalis dari debet conuersio ad phantasmata, quæ sunt singularia determinata, ergo si hæc reflexio sufficit ad conceptum proprium rei singularis, omnis conceptus quãtumcumque abstractus rei vniuersalis, erit proprius rei singularis hoc ipso, quod conuertitur ad phantasmata.

Respondetur conceptum rei singularis, vel communis differre penes modum tendendi ad eadem obiecta, scilicet quia opposito modo procedunt, nam conceptus rei vniuersalis abstractæ à phantasmatibus habet pro termino ad quem ipsum vniuersale, & pro termino à quo, singulare à quo abstrahit, & quod relinquit, conceptus autem rei singularis habet pro termino à quo vniuersale, non quod relinquit, sed à quo reflectit ipsum conceptum ad singulare, quod in connotato, & obliquo, & vt terminum à quo repræsentabat, illud enim obliquum, & connotatum exprimit, seu attendit conceptus, & attendendo, & exprimendo co-

gnoſcit ex reflexione ab ipſa natura communi, quam repræſentabat. Conceptus autem denominantur vniuerſalis, vel ſingularis ab eo quod vltimatè intendit, & vt terminum adquem vbi ſiſtit, denominatur, ideoque conceptus communis non eſt ſingularis, quia quod in vno eſt terminus vltimus, non eſt in alio. Non ſufficit autem quæcumque conuerſio ad phantaſmata vt conceptus dicatur ſingularis, ſed conuerſio ad phantaſmata exprimens, id quod in connotatione, & in obliquo tantum repræſentabatur in conceptu communi, & à natura vniuerſaliter, & in communi repræſentata tendens ad ſingulare phantaſmatis vt ad vltimo intentum.

Dico tertiò ſpecies impreſſæ, quæ formantur in intellectu noſtro ex præconceptis ſpeciebus, ſeu conceptibus rerum ſingularium etiam non repræſentant illa adæquatè, & directè, ſed ſicut ipſi conceptus à quibus formantur, licèt poſſint repræſentare propriè, & diſtinctè ſingularia. Supponit hæc concluſio, id quod S. Thomas affirmat pr. par. quæſt. 12. artic. 9. quod intellectus natus eſt ex præconceptis ſpeciebus formare alias ſpecies, quæ in memoria manent. Iſtæ ergo ſpecies cum formentur ex conceptibus, & conceptus repræſentent ſingulare propriè, & diſtinctè, licet per aliquam reflexionem ad phantaſmata, formare etiam poſſunt ſpecies repræſentantes ſingulares diſtinctè, & propriè, ſed non directè, neque adæquatè.

Ratio ſumitur ex dictis, quia illa ſpecies ſic formata immaterialis eſt, ergo debet repræſentare modo immateriali, & ſecundum leges repræſentationis immaterialis, ideſt cum ſegregatione à materialibus conditionibus ſaltem ex

ipſo

ipſo modo repræſentandi, licet ex parte rei repræſentatæ, poſſit illud quod connotatiuè, & in obliquo pertinebat ad ſpeciem, exprimi, & attingi diſtinctè, per reflexionem tamen. Et deinde, quia ſic repræſentabat ipſe conceptus à quo ſpecies illa formata eſt, quia vt oſtendimus conceptus etiam non poteſt repræſentare directè, ergo neque ſpecies illa, quia excedere non poteſt conceptum à quo formata eſt. Dices, ille conceptus à quo formata eſt ſpecies habet duo, & reſpicere naturam vniuerſalem, & terminare reflexionem ad ſingulare quod eſt obiectum phantaſmatis. Quid ergo prohibet formari ſpeciem repræſentantem de illo conceptu, non naturam vniuerſalem, ſed terminationem ſolum reflexionis, & conſequenter ipſi ſingulari erit adæquata, quia tantum repræſentabit ipſum?

Reſpondetur obſtare duo, tùm ipſa immaterialitas ſpeciei non ſolum in entitate, ſed etiam in repræſentatione, debet enim neceſſariò correſpondere illi obiectum repræſentatum immaterialiter, ergo ſine conditionibus materialibus quæ ipſum reddunt ſenſibile, atque adeò non intelligibile, & immateriale actu: tùm quia ſi repræſentat terminationem reflexionis vt talem, oportet ibi præſupponi directum in ordine ad quod reflexa illa terminatio ponitur, ergo ſi de illo conceptu accipitur id quod pertinet ad terminationem reflexionis, non poteſt accipi illa repræſentatio vt adæquata eſt ſingularium, ſed vt deriuata à natura vniuerſali directè repræſentata, alias reflexionem non terminat, ſed abſolutè, & directè repræſentabit ſingulare, quod in illo conceptu antea non erat.

Ex quibus colliges quomodo anima separata possit intelligere singularia corporea per species quas hinc secum defert, nam animam separatam non solum cognoscere singularia, quæ apud se sunt, sed quæ in hac vita cognouit, constat ex illo Luc. 16. vbi dictum fuit ad diuitem *Recordare quod recipisti bona in vita tua*, & ipse recordabatur se habere quinque fratres, & sic oportet ponere in anima aliquas species rerum singularium quæ hic cognouit, & tunc non potest vti conceptu conuertente sed ad phantasmata, quia caret illis, ergo vel debet vti nouis speciebus à Deo sibi infusis, vel aliquibus quæ remanserunt in memoria ex hac vita, & formatæ sunt ex speciebus præconceptis circa singularia. Et primum solum non sufficit, quia species illæ infusæ non sunt ita perfectæ, & efficaces sicut species intellectus Angeli, quia nec virtus ipsa animæ est ita fortis sicut in Angelo, ideoque species infusæ in anima magis repræsentant res in communi, quam possint descendere vsque ad singularia. Vnde necesse est quod vt per illas species etiam singularia attingantur, ab aliqua determinatione species illæ vniuersales, & superiores determinentur, scilicet vel per precedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem vel per diuinā ordinationē, vt docet S. Thom. pr. par. quæst. 89. art. 4. & q. 19. de ver. art. 2. præcedens ergo cognitio in hac vita habita relinquit in ipsa memoria speciem nō solum repræsentantē rē, sed etiā reflexionē eius, quam habuit in vita ad phantasmata in quibus singulare repræsentabatur, aut etiam affectus inde secutos in voluntate, & reliqua omnia connotata, quæ explicabantur in illo conceptu,

& sic

& sic licet anima separata non reflectat ad phantasmata, retinet tamen species repræsentantes eam reflexionem, quam in hac vita habuit ad tale, vel tale singulare, & sic repræsentat illud modo reflexo antea facto in hac vita, & illa specie repræsentato.

De necessitate conuersionis ad phantasmata.

Sed inquires, an ista reflexio ad phantasmata, & cognitio directa singularium sit idem quod conuersio ad phantasmata, quæ communiter ad omnem cognitionem pro isto statu dicitur necessaria, & quid sit illa; an verò requiratur reflexio supra istum actum intellectus, & potentiam eius, vt inde deueniatur ad phantasma, & cognoscatur singulare?

Respondetur non requiri ad cognitionem singularis, reflexionem supra proprium actum intellectus, quæ est reflexio rigorosè dicta, sed sufficit reflexio super phantasma, quod est actus alterius potentiæ; dicitur tamen reflexio, quia est ordinatio actus, & conuersio ad potentiam vnde originatur ipsa cognitio intellectus. Aliquando tamen datur etiam prima reflexio, & mediante illa potest etiam pertingi ad singulare in phantasmate, vt S. Thom. docet quæst. de anima, artic. 20. ad 1. ex his quæ 2. loco ponuntur, & quæst. 5. de verit. artic. 5. Sed tamen non requiritur semper hæc reflexio, quia hæc ordinatur ad cognoscendum actum intellectus in actu signato, experimur autem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc quod aliquid attingamus

mus de actu nostro, vel reflectamus ad illum; non ergo requiritur ista reflexio super actum intellectus ad cognoscendum singulare, imò nec super ipsum phantasma vt actus quidam est in se, sæpius enim experimur nos in intellectu agere de singularibus sine hoc quod recordemur actus phantasiæ, & multi qui Philosophiam ignorant, quid sit ille actus, non attingunt. Sufficit ergo reflexio ad obiectum repræsentatum in phantasmate, quod est singulare, hoc enim connotatur in ipsa specie abstracta ab intellectu agente, tanquam terminus à quo, qui relinquitur, exprimitur verò directè in ipso phantasmatè. Et per hoc quod intellectus conuertitur ad attendendum, id quod connotatiuè in sua specie repræsentatur, dicitur conuerti seu reflectere ad phantasmata, idest ad obiectum directè repræsentatum in phantasmate.

Et quod hæc reflexio intellectus ad phantasmata sufficiat ad cognoscendum singulare, sumitur ex D. Thoma prima parte, quæst. 86. artic. 1. vbi inquit, *Quòd intellectus noster indirectè, & per quandam reflexionem potest cognoscere singulare, quia sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi conuertendo se ad phantasmata, in quibus quoties intelligibiles intelligit vt dicitur in 3. de anima.* Reducit ergo S. Thom. reflexionem cognitionis attingentis singulare ad ipsam necessitatem conuertendi se ad phantasmata in cognitione sua, quæ conuersio tunc dicitur reflexio, cum attendit intellectus ad id quod connotatiuè, & quasi in obliquo in

specie

ſpecie intelligibili repræſentatur, & reſpicit illud vt principaliter, & vltimatè intentum ad cognoſcendum. Et ſi ad hoc plures attendiſſent, non ita aſpera apparet eis ſententia Diui Thomæ de cognitione ſingularium indirectè, & per reflexionem, quia hoc ſolum reducitur ad conuerſionem ad phantaſmata ſecundum quod per hanc conuerſionem intenditur cognitio ſingularitatis, quæ ſolum in obliquo tangitur in ſpecie immateriali, & abſtracta.

Neceſſitas autem huius conuerſioni ad phantaſmata in quolibet actu noſtræ intellectionis traditur à Diuo Thoma, prima parte, quæſt. 85. articul. 7. ex Ariſtot. 3. de anima, text. 39. vbi dicitur: *Quod nihil ſentiens, nihil addiſcet, aut intelliget, ſed oportet cum ſpeculatur, aliquod phantaſma ſpeculari*. Cuius rationem affert ibi D. Thom. quia proprium obiectum noſtri intellectus eſt quidditas materialis, ſeu natura, aut ſubſtantia, aut interioritas rei exiſtentis, in materia corporali. Cum ergo natura hæc non exiſtat niſi in aliquo indiuiduo, non poteſt cognoſci ab intellectu plenè, & complетè, niſi vſque ad indiuiduum ſe extendat, eo quod intellectus nititur cognoſcere verum, & ad hoc ordinantur eius conceptus, & cognitio, veritas autem ſumitur per conformitatem ad eſſe, eſſe autem inuenitur in indiuiduis, ergo vt intellectus ad veritatem ordinet conceptiones ſuas, oportet eas ordinare ad eſſe, quod inuenitur in ſingularibus, & conſequenter ad phantaſmata, in quibus ſingularia repræſentantur. Ad hæc, cum ſpecies illæ ſint abſtractæ à ſingu-

laribus materialibus, licèt non repræsentent hoc aut illud determinatè, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere à connotatione indiuiduorum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem existentem in indiuiduis habet, & ita sicut in concipiendo res non potest totaliter præscindere ab aliquo esse, vel ordine ad esse, vel ad instar esse, quia ens sub quo omne obiectum intelligitur, dicit ordinem ad esse, ita non potest præscindere ab aliqua similitudine indiuidui in quo solum reperitur esse, & ita conuerti ad phantasma est necessarium in omni cognitione in qua adumbratur aliquod esse rei sensibilis, quod in solis singularibus inuenitur, singularia autem in sensibus repræsentantur. Et hoc ipsum testatur experientia, quando enim conamur aliquid perfectè intelligere, formamus phantasmata, in quibus ea inspiciamus, quasi ad similitudinem singularium veritatem explorantes, vel si non adhibentur phantasmata conuenientia est periculum declinandi ad falsitatem.

Quod verò reducitur hæc dependentia à phantasmatibus ad pœnam peccati, vt facit Scotus in 1. distinct. 2. quæst. 3. distinct. 45. quæst. 3. vel ad subordinationem naturalem potentiarum, quarum si vna attingit illudmet obiectum quod alia, oportet quod vna operante, altera etiam operetur, optimè refutatur à Caietan. 1. par. quæst. 84. articul. 7. quia etiam ante peccatum: Adam intelligebat per conuersionem ad phantasmata, & accipiendo species à sensibilibus, vt docet S. Thom. 1. p. quæst. 94. artic. 2. ad hoc enim anima naturaliter

taliter vnitur corpori, vt per sensus accipiat species, & dependenter ab eis intelligat, hoc autem naturale est animæ, nec ex peccato ei prouenit, aliàs ratione peccati peteret esse in corpore, & dependenter à corpore intelligere, & species accipere. Eadem autem ratio est accipiendi species, & vtendi illis, quia vtitur illis eo modo quo repræsentant cum connotatione ad corpus. In statu autem glorificationis non habebit anima istam dependentiam à phantasmatibus, quia habebit scientiam infusam non acceptam à sensibus, quæ ipsi animæ separatæ dabitur, & cum reunietur corpori, habebit ita plenum dominium in illud ex glorificatione, quod potuerit vti scientia animæ separatæ sine dependentia à sensibus, constat enim quod tunc perfectè cognoscet Angelos, quod non esset si non vterentur scientia animæ separatæ. Quod verò operante vna potentia circa vnum obiectum, etiam alia potentia quæ illud attingit circa idem debeat operari, est falsum, cum potius tales potentiæ se impediant si vna intense operetur circa idem quod alia; phantasmata autem potius adiuuant intelligentiam, vt experientia testatur.

ARTICVLVS V.

Expediuntur difficultates contra doctrinam præcedentis articulis.

PRimò arguitur, quia singulare materiale directè intelligi, neque repugnat ex par-

re speciei repræsentantis, neque ex parte ipsius conceptus, ergo ex nulla parte. Antecedens, quoad primam partem probatur, tùm quia species Angelorum non minus, immò multò plus sunt spirituales, & immateriales, quam nostræ, & tamen repræsentant etiam directè ipsam singularitatem, vt admittimus, ergo ex parte speciei, seu repræsentationis speciei non repugnat species rei singularis repræsentans indirectè illam; tùm etiam quia non videtur repugnare, quod detur species expressa repræsentans directè singulare, vt plures authores sentiunt, ergo neque repugnabit dari speciem impressam saltem formatam ex præconceptis speciebus repræsentantem singulare, siquidem non minoris immaterialitatis est conceptus, seu species expressa, quam impressa, ergo si potest stante illa immaterialitate repræsentare conceptus ipsum singulare, cur non species impressa?

Confirmatur, quia in anima separata remanent species repræsentantes singularia determinata, sicut Luc. 16. de illo diuite dicitur, qui recordabatur se habere quinque fratres, & quod recepisset bona in ista vita, quæ omnia singularia sunt determinata, & sensibilia, & tamen hæc singularia non intelligit per conuersionem ad phantasmata vt de se patet, quia cessant cum corpore in quo subiectantur, neque per species de nouo infusas, quia hæ non possunt distinctè, & perfectè repræsentare indiuidua sensibilia, quæ apud nos fiunt, eo quod non potest anima tanta efficacia operari circa istas species infusas, sicut Angeli, vt supra ex D. Thoma diximus, ergo species

cies quas hinc defert debent rei repræsentare distinctè, & determinatè ipsa singularia. Præterquamquod illę species, vel sunt supernaturales, & sic anima indigeret supernaturali lumine ad cognoscenda obiecta singularia sensibilia, & consequenter ex vi status naturalis illa non cognosceret, vel si sunt naturales, ergo connaturale erit animæ cognoscere, singularia materialia directè, atque adeò id etiam pro hac vita debebit ei conuenire.

Respondetur, negando antecedens. Ad primam probationem dicitur esse longè dispa- rem rationem de speciebus Angelicis, & de nostris, nam species Angelicæ infunduntur à Deo, & repræsentant res prout à Deo deriuantur, & vt dicit Augustin. secunda, de Genesi ad litteram, cap. 8. *Quia infra Angelos sunt ita causantur, vt prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo*, quod testimonium citat, & sequitur S.Thom. 1. par. q. 55. art. 1. Quare species illæ non repræsentant singularia accipiendo à rebus repræsentationem, sed à pincipio ipsarum rerum quod est Deus. Ex hoc autem cernitur differentia, quod species nostræ non possunt immaterialem repræsentationem obiecti induere (nam quod entitatiuè species ipsa immaterialis sit, non formaliter consideratur in specie sed materialiter) nisi exuendo conditiones materiales sub quibus sensibiliter repræsentantur obiecta, & ideo vt ad tales conditiones materiales conuertatur intellectus, non potest directè tendere per abstractionem, quia abstractio potius elongat ab illis,

sed

sed indiget reuerti, seu reflecti ad sensus, vbi materiales illæ conditiones repræsentabantur, & attingebantur. At verò species Angelicæ cum non sumantur à rebus, sed deriuentur à Deo quod est principium immateriale causans res materiales, non repugnat quod species ab ipso exemplatæ repræsentent immateriali modo naturas in vniuersali, & extendantur vsque ad indiuidua sub eis contenta directè, eo quod non repræsentant illas naturas prout abstrahunt ab indiuiduis, sed prout descendunt à Deo; à Deo autem non solum deriuatur natura, sed etiam indiuiduatio eius.

Quare nos non dicimus omni speciei intelligibili repugnare repræsentationem directam rei singularis, sed speciei quæ sit intelligibilis per denudationem, & abstractionem à conditionibus materialibus, non quæ est intelligibilis per participationem à principio spirituali causante res materiales, quod est Deus. Et sic etiam species Angelicæ non adæquantur singularibus, sed vniuersaliori, & eminentiori modo repræsentant, tam naturas quam indiuiduationem. Vndè non indigent reflectere, & conuerti ad sensus repræsentantes singularia, cum sensus non sint principia suæ cognitionis, sed ex ipso rerum omnium principio habent etiam singularia attingere.

Ad secundam probationem dicitur, quod vt iam ostendimus, etiam non datur conceptus repræsentans directè singulare benè tamen distinctè, & propriè supposita reflexione ad phantasmata, vt iam probatum est, licet verum

ſit quod in ſpecie ipſa impreſſa connotatiuè, & in obliquo continebantur ipſa ſingularia prout ab illis repræſentabat abſtractè, & ideo conceptus exprimit conuerſione ipſa ad phantaſmata id quod in connotato ſolum, & in obliquo erat in ſpecie. Vnde ille ſecundus conceptus exprimens ſingulare, repræſentat quidem illud diſtinctè, & propriè, ideſt tanquam vltimum terminum quem intendit, ſed ex priori conceptu deriuatum in quo natura directè repræſentabatur in vniuerſali, & ideò dicitur reflexus, quia ex priori conceptu deſcendit, & ex natura vniuerſali reuertitur ad eius indiuiduationem; vt ſi autem conceptus reflexus ſtat benè quod directè repræſentent id quod reſpectu prioris reflexum eſt: ſed tamen ipſemet conceptus rei ſingularis vt diximus, quia immaterialis eſt, non repræſentat ſingulare tantum, & adæquatè, ſed vt contentum in natura communi, & ex illa reuertens, & deſcendens ad inferiora. Nunquam ergo datur conceptus, ſeu repræſentatio immaterialis adæquata ſingulari materiali ſed requiritur quod ſub modo immateriali illud repræſentetur, modus autem non eſt quod ſola entitas ſpeciei ſit ſpiritualis, ſed etiam formalis ratio attingendi, & repræſentandi naturam immateriali modo, ideſt abſtracto à conditionibus materialibus, licet ad eas attendendas ex parte rei cognitæ reflectat.

Ad confirmationem reſpondetur, quod anima in ſtatu ſeparationis intelligit ad modum Angelorum tanquam ſpiritus ſeparatus, non vnitus, nec accipiens à corpore. Et ideò accipit ſpecies infuſas, & deriuatas non ab ipſis

rebus

rebus, sed ab ipso rerum principio Deo, nec sunt ei supernaturales, sed pro illo statu connaturales. Sed tamen propter imperfectionem luminis intellectualis anima non potest ita perfectè penetrare vsque ad indiuidua ex vi illarum specierum sicut Angelus, ideoque indiget determinatione aliqua, vel ex præcedenti cognitione relicta, vel ex aliqua noua immutatione, aut ordinatione diuina circa ipsam facta vt dictum est. Quare species quas hinc secum defert in quibus repræsentabatur singulare sub modo immateriali, & cum reflexione, etiam deseruire possunt ad determinandas illas species infusas vniuersales, siquidem singulare repræsentant, sed eo modo quo fuit cognitum, idest cum reflexione.

Secundò arguitur. Quia si species abstracta non repræsentat singulare, sed naturam in communi, seu modo indifferenti, oportet quod ad formandum conceptum de re singulari, licet per reflexionem, determinetur ab aliquo, sed non ab aliquo intra intellectum, quia illud si est vniuersale æque est indiferens, si singulare, inquiram quomodo producatur ab intellectu, & erit eadem difficultas: nec ab aliquo extrinseco, v.g. à phantasmate, quia cum sit corporeum, & extra intellectum, non potest illum determinare intrinsecè, cum non sit intra illum, nec determinat quia est obiectum cognitum, alias ad formandum conceptum rei singularis opporteret cognoscere ipsum phantasma quod est contra experientiam; nec etiam assignari potest qua specie cognoscatur ipsum phantasma cum de re singulari non sit species in intellectu ante ipsam refle-

reflexionem vniuersalis autem species non sufficit, reddit enim difficultas quomodo determinatur ad hoc singulare phantasma? Nec denique determinat phantasma speciem vniuersalem per aliquam simpathiam potentiarum, quia hæc simpathia nihil immutare potest in repræsentatione ipsa speciei, & in conceptu producto, & cum hæc simpathia semper detur, quia non est aliud quam naturalis connexio potentiarum, semper intellectus cognoscet singulare.

Confirmat. quia absurdum videtur tantum requiri ad cognoscendum substantias separatas in hac vita sicut ad cognoscendum singulare materiale, illas autem solum cognoscimus connotatiuè, & in obliquo, si ergo similiter dicimus nos cognoscere singularia, æquiparamus illa substantijs separatis, cum tamen hæc contineantur sub quidditate materiali quæ est obiectum proportionatum intellectus, substantiæ verò separatæ extra illud sunt.

Respondetur, speciem repræsentantem vniuersaliter, & indifferenter, determinari ad formandum conceptum de re singulari, extrinsecè quidem ab ipso phantasmate vt ab obiecto magis determinato ad quod conterritur intellectus, intrinsecè verò à specie ipsa abstracta, quæ in obliquo, & de connotato habitudinem importat ad illa singularia phantasmatis tanquam ad terminum à quo relictum, repræsentat enim naturam abstractam ab illis, vndè relinquit aliquam connotationem, & habitudinem ad illa, ratione cuius semper illa repræsentatio, & cognitio per eam facta à phantasmatibus dependet. Itaque ipsa

ipsa species repræsentans naturam mouet etiam ad cognoscendum obliquum, & connotatum talis naturæ, & originem vnde primo abstracta est, & similiter ad verificandum id quod de illa natura cognoscitur, quia verificatio fit in ordine ad esse, & ad singularia in quibus natura existit, vt iam explicauimus. Ad cognoscendum autem reflexè aliquid non requiritur noua species directè repræsentans, sic enim reflexio non esset, sed eadem quæ directè repræsentat vnum, seruit pro reflexione quatenus in obliquo, & connotato repræsentat aliud, sic enim ostendimus in logica q. 2.3. ex varijs locis D. Thom. quod reflexa cognitio non fit per aliam speciem ab obiecto directo, sed per ipsammet quatenus connotat, seu dicit habitudinem aliquam ad id quod reflexè cognoscendum est, puta ad actum ipsius intellectus vel phantasiæ, vt videri potest in q. 10. de verit. art. 9. ad 4. & 10. & in 3 dist. 23. q. 1. art. 2. ad 3, vbi docet actum, habitum, & speciem, cognosci reflexè per speciem ipsius obiecti, quatenus connotat potentiam, seu principia cognoscendi. Sic ergo per speciem repræsentantem vniuersale non quomodocumque; sed vt abstractum à phantasmatibus, à singularitate vt à termino à quo, habet vnde reflectere, & reuerti possit super ipsa singularia, quæ in phantasmate directè repræsentatur, & ita sufficit extrinseca, & obiectiua determinatio ex parte phantasmatum cum intrinseca illa repræsentatione speciei connotatiuè, & in obliquo attingentis singularia. Et quando dicitur quod si phantasma determinet vt obiectum cognitum, necesse

est

est cognoscere ipsum phantasma, Respondetur, quod non est necesse cognoscere ipsum phantasma, vt res quædam est in se, sed sufficit cognoscere obiectum eius, quod est singulare, & sic reflectetur supra repræsentatum in phantasmate, licet non reflectatur super entitatem phantasmatis repræsentantis. Nec sunt ita difficiles istæ reflexiones, quin multo maiores faciant quotidie etiam homines rusticissimi, licet entitates conceptuum pauci intelligant, sed hoc non requiritur ad reflexionem singularium.

Ad confirm. respond. substantias separatas, & singularia materialia è diametro opponi in modo cognitionis nostræ, licet vtraque videantur, connotatiuè, & solum in obliquo attingi ab ipsa, Substantiæ quidem separatæ, quia excedunt omnem quidditatem materialem etiam abstractè cognitam, singularia autem materialia quia non perueniunt adhuc ad talem abstractionem sine quia obiectum non proportionatur spirituali potentiæ abstrahenti, & immaterialiter cognoscenti; & ideo non eodem modo, sed extremè diuerso, & opposito cognoscuntur; sicut etiam effugere possunt intellectum aliqua obiecta, quia excessiuæ cognitionis, vt Deus, alia quia minimæ entitatis, & etiam in visu quædam, quia valde lucida alia quia nimis minuta, non videntur, sed opposito modo.

Tertiò arguit. quia iste modus cognoscendi singularia opponitur cognitioni eorum distinctæ, ergo non est ponendus. Anteced. prob. quia semel abstracta specie hominis ab aliquo indiuiduo, quando alius occurrit, vel

alia

alia species abstrahitur, vel non. Si non abstrahitur, ergo iste homo in singulari non poterit distinctè cognosci, quia species quæ est in intellectu fuit abstracta ab alio homine, & consequenter ab alio phantasmate, & ad illud dicit connotationem, & habitudinem, non ad aliud phantasma repræsentans alium hominem in singulari. Si tamen abstrahitur alia species repræsentans hominem ab alio individuo abstractum, erunt duæ species in intellectu eiusdem rationis, & speciei, quod in sententia D. Thom. est impossibile, in alia, superfluum.

Confirmat. quia si cognitio singularium est per reflexionem non ad ipsam entitatem phantasmatis, sed ad obiectum, hoc in omni cognitione intellectus pro hoc statu inuenitur, & sic omnis cognitio intellectus esset cognitio rei singularis. Nec videtur ista directa cognitio singularium requirere magnam perfectionem cum conueniat sensui, & quidquid conuenit potentiæ inferiori, conuenire potest superiori; nec tanquam imperfectionem quæ non possit nostro intellectui conuenire, cum intellectui Angeli conueniat directè intelligere singularia per suas species, quæ abstractiores sunt nostris.

Respond. negando anteced. Ad prob. dicitur quod species semel abstracta ab vno indiuiduo, si aliud indiuiduum occurrat, pro eodem etiam applicari potest, nisi forte ex tali indiuiduo melius natura ipsa communis intelligi possit, quæ ex priori modum plene intellecta erat, tunc enim noua species produci poterit eo quod in istis speciebus variatio repræsenta-

ſentationis, eſt variatio intrinſeca cum repræſentatio ipſa naturalis ſit. Cæterum ſi in ipſa natura communi non eſt aliquid variandum, ſed ſolum in nouo indiuiduo cognoſcendo, non oportet nouam ſpeciem generari, ſed illa eadem poterit ad diuerſa indiuidua, quæ in phantaſmate occurrunt, applicari, ad omnia enim ſimilia vnum ſimile ſufficit, in quo omnia conueniunt. Quod ſi ipſa indiuidua inter ſe habeant accidentia diſtincta, & diſſimilia, ad illa concurret ſpecies illorum diuerſorum accidentium, quæ in intellectu generantur, nam etiam accidentia in communi abſtrahuntur, & ſecundum quidditatem ſuam, & vbi diuerſa occurrunt accidentia, diuerſæ ſpecies illorum accidentium applicantur, & ſic cognoſcitur diuerſum indiuiduum. Vbi autem eſt eadem ſimilitudo naturæ, & accidentium, eadem ſpecies ſufficit cum diuerſa applicatione, ſicut etiam idem habitus prudentiæ ad omnia ſingularia applicatur media cogitatiua, de quo D. Thom. in 1. pa. q.86.artic.1.ad 2.& 2.2.q 47.artic 6.ad 3. & quæſt. 10. art. 5. vbi oſtendit quomodo per motum mentis ad phantaſmata ſe miſcet intellectus ſingularibus.

Ad confirmat. reſpond. quod licet in omni cognitione indigeamus conuerti ad phantaſmata, ſed non ſemper eodem modo; aliquando enim vtimur phantaſmate vt connotato tantum in ſpecie intelligibili, & ſic ab ipſo ſingulari conuertimur ad naturam ipſam in communi, & in confuſo cognoſcendam, non diſtinctè in hoc vel illo indiuiduo, & tunc cognoſcitur res in vniuerſali, & indiuidua

quoad

quoad distinctam eorum cognitionem relinquuntur, solum verò aliquid in confusio accipitur simile phantasmati, & mediantè phantasmate verificandum in re, & in esse singulari, & in hac cognitione non dicitur intellectus cognoscere singularia. Aliquando verò vtitur intellectus phantasmate descendendo ab illa confusione, & ratione communi ad percipiendum aliquid distinctè in singulari quod in phantasmate repræsentatur, & tunc vtitur reflexione speciei ad experimentum distinctè in intellectu, id quod connotatiuè, & in obliquo solum repræsentabatur in specie, in phantasmate autem directè, & ita incipit habere illud pro termino ad quem vltimato, & sic dicitur cognoscere singulare. Nec illa cognitio alias comparationes, vel difficultates habet, quam procedere à communi seu confuso ad distinctum, quod cuilibet etiam rustico datum est. Et quod intellectus noster directè non cognoscat singularia sicut sensus est propter perfectionem supra illum, cognoscit enim idem quod potentia inferior, sed altiori modo, & non sicut ipsa, & dicit S. Thom. 1. p. q. 86. art. 1. ad 4. Quod verò non cognoscat directè sicut Angelus prouenit ex imperfectione sua, quia sumit immateriales species denudando à materialibus obiectis, & sic relinquere debet materialitatem singularitatis, Angelus verò accipiendo ab ipso immateriali principio species repræsentantes non solum naturam, sed etiam indiuiduationem, quatenus totum à Deo descendit sub modo immateriali, non autem accipit speciem adæquatam cuilibet singulari, sub modo

mate-

materialitatis eius. Itaque tam noster intellectus, quam Angeli intelligunt singularia non per adequationem, sed per vniuersalitatem, sed noster intellectus abstrahendo illam, & relinquendo singularitatem, Angelus verò descendentem à Deo etiam singularitatem contemplatur.

Ex quo deniquè soluuntur minutiores obiectiones, v. g. quod intellectus illud directè debet cognoscere, à quo fortius mouetur, mouetur autem à singulari, quod est in sensu, quia sensus est immediatum eius motiuum. Item saltem indiuiduum substantiæ debet directè cognoscere, quia sensus non cognoscit substantiam, sed exteriora accidentia, & sic non est alia potentia, à qua directè cognoscatur. Item intellectus directè cōmparat vniuersale singularibus, & à singularibus cognitis abstrahit vniuersale, & singularia inter se comparat & distinguit, ergo oportet quod directè ipsa singularia attingat, præsertim cum prius illa cognoscat, quam vniuersale, hoc enim ab illis abstrahit. Et præsertim hoc currit in intellectu practico, qui versatur circa singularia. Sed respond. ad primum, quod intellectus mouetur à singulari non immediatè, sed mediante intellectu agente reddente speciem immaterialem, & spiritalem, non solum in entitate, sed etiam in repræsentatione, & ita non mouetur à singulari per adæquationem ad ipsum, sed per vniuersalitatem sub qua continetur illa singularitas, & à qua abstrahitur vniuersalitas, & ita fortius mouet singulare ad aprehendendum naturam eius, non singularitatem eius. Ad 2. respondetur, quod sub-

ſubſtantia indiuidualis vt hæc cognoſcitur à ſenſu vt ſenſibili per accidens, ab intellectu non per adæquationem, ſed vt contenta ſub vniuerſali ſubſtantia, nec eſt neceſſe directè attingi ab intellectu. Ad tertium dicitur, quod vniuerſale repræſentatiuè inuenitur in ſpecie facta ab intellectu agente, qui non cognoſcit, ſed ex phantaſmatibus per ſuperiorem, & eleuatiorem virtutem efficit ſpeciem immaterialiter, & abſtractè repræſentantem.

Vniuerſale autem cognoſcitiuè, & comparatiuè fit ab ipſo intellectu, non quidem primo cognoſcendo ſingulare diſtinctè, ſed primò cognoſcendo valdè in confuſo, & in communi, deindè per reflexionem ſingulare attingendo, & poſtea etiam comparatiuè, & collatiuè ex ſingularibus vniuerſale eliciendo, & iterum ad ſingularia deſcendendo vt voluerit. Et ſufficit illa reflexa cognitio ad intellectum practicum, qui verſatur circa ſingularia, vt affirmat D Thom. locis ſupra allegatis in reſponſ. ad 3. argumentum, & ſumitur ex Philoſ. 3. de anima tex. 57. & 58.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm memoria, ſinderesis, ſpeculatiuum, & practicum ſint diuerſæ potentiæ.

PRIMO inquires an memoria propriè dicta inueniatur in intellectu, & an ſit potentia ab ipſo diſtincta.

Reſpond.

Respondetur, quod memoriæ duo actus seu officia attribuuntur. Primum est conseruare species, quod non pertinet ad actum cognoscendi, sed ad passiuam informationem, & retentionem specierum. Secundum est recordatio præteritorum, quod pertinet ad actum cognitionis. Fuerunt ergo qui vtrumque munus memoriæ, denegauerunt parti intellectiuæ, vt de Auicenna refert S. Thom. 2. cont. gent. cap. 74. & quæst. 10. de verit. artic. 2. & hoc ideò quia ipse existimabat, species non existere in potentia, nisi dum actu cognoscit: & præsertim, quia noster intellectus pro hoc statu cum vult cognoscere præterita, præsto habet memoriam sensitiuam, vndè species hauriat, ad quid ergo opus est seruare species in intellectu pro recordatione præteritorum? Quod confirmatur, quia ideò sensus externi non indigent conseruatione specierum, quia possunt eas ab obiectis accipere quoties voluerint, ergo etiam superflue ponuntur in intellectu, cum ad manum habeat phantasmata, vnde illa extrahat, cum voluerit. Alij qui ponunt intellectum directè cognoscere singularia consequenter non poterunt negare, quod in intellectu detur vtrumque memoriæ munus, scilicet, conseruare seu retinere species, & actum recordationis elicere.

Nihilominus S. Thom. sententia inter vtrumque media via procedit. Nam contra Auicennam docet in parte intellectiua conseruari species, & negat memoriam quantum ad actum recordationis quo directè cognoscat singularia præterita. Sumitur ex ipso D. Thom. 1. p. q. 79. art. 6. & q. 10. de ver. art. 2. adiuncto

etiam eo quod docet 1.p. q. 86. art. 1. & suprà ponderauimus de cognitione singularium reflexa. Vndè pro ista parte probanda, quod non datur actus memoriæ in intellectu quantum ad directam notitiam rei præteritæ quæ semper singularis est, vniuersale enim non præterit, sed solum res prout existens, non est opus aliam adhibere probationem, quam quæ præced. articul. allata est ad probandum non dari cognitionem singularium directam in intellectu. Et ex eijsdem principijs manet probatum, quod datur quantum ad indirectam, possunt enim manere species in intellectu repræsentantes singulare à se cognitum reflexè, & ita per speciem repræsentantem obiectum vt cognitum à se, & ipsum actum suum quo cognouit, recordatur intellectus rei præteritæ, vt docet S.Thom. dicta quæst. 79. art.6. ad 2. in fine, & q. 10. de verit. art. 2.

Quare solum restat probare primam partem sententiæ D. Thom. contra Auicennam. Et hanc probat S. Doctor, quia spiritualis, & immaterialis natura, qualis est intellectus non minus est conseruatiua specierum quas recipit, quam materia corporalis, cùm potiùs natura spiritualis immutabilior, & firmior sit. Species autem de se sunt formæ permanentes, non sicut operationes, & actus secundi, præsertim quando sunt species indifferenter repræsentantes res in absentia, & in præsentia, vt videmus dari in parte imaginatiua, & tales sunt etiam in intellectu, qui vtique in absentia etiam intelligere potest, ergo non est ratio cur intellectus non conseruet illas. Deindè, quia intellectus non perdit habitus, sed

con-

conseruat illos, alias non diceremur scientes in habitu, sed solum quando actu intelligimus, ergo similiter conseruat species, quia habitus scientiarum ex illis formatur, & ex illis dependet: immò si quis amitteret species quibus posset scire, statim habitum scientiæ amitteret, sicut anima carens speciebus, quando creatur, non potest dici sciens etiam si entitatem habitus haberet, quia non est proximè potens ad actum cognitionis, & scientiæ, carendo speciebus. Et ita Aristot. 3. de anima text. 6. dicit. *Animam esse locum specierum, non totam, sed intellectiuam*, locus autem conseruatiuus est rei locatæ, ergo, & anima specierum, quæ non in essentia animæ, sed in potentia intelligente sunt.

Et quia memoria propriè dicitur per ordinem ad actum eius cognoscitiuum, qui est recordari, vbi non est proprie recordatio, neque memoria est, vt etiam sentit Diu. Thom. quæst. 10. de verit. art. 8. Sola autem conseruatio specierum non facit simpliciter memoriam, etiam si sit conseruatio speciei de re preterita, quia ista per se o dinatur ad actum, & ita vbi deficit actus memorandi, propriè deficit memoria.

Ex quo patet id quod vocamus memoriam in intellectiua parte, scilicet conseruare species, non petere distinctam potentiam ab intellectu, quia in potentijs immaterialibus ad conseruandum seu retinendum non sequitur peculiaris dispositio, quæ diuersam exigat potentiam, sicut in corporalibus petitur distinctum temperamentum, & organum ad diu conseruandum, quam ad simpliciter recipiendum, in

spiritualibus autem ipsa natura immaterialis recipiens immaterialiter, sufficit ad diu conseruandum, quia immaterialia minus sunt subiecta mutationi, & corruptioni. Et sicut intellectus recipit habitus quos diu conseruat, ita poterit conseruare species quantum est de se sine additione alterius potentiæ quo vsque ab aliquo contrario corrumpantur. Non ergo opus est distincta potentia memoriæ pro eo quod est conseruare species pro actu autem memorandi multo minus, quia non cognoscit directè, sed reflexè singularia præterita vt diximus, hoc autem proprium est intellectus, qui solum indirectè cognoscit singularia: ergo quantum ad hoc sufficit potentia intellectiua, nec enim penes indirectos seu reflexos actus potentiæ distinguuntur, sed penes directos, quando inducunt diuersum immaterialitatis modum in cognoscendo.

Ad fundamenta Auicennæ. Ad 1. respond. Species permanere in absentia sensibilium, vt constat in parte sensitiua cum recordamur rei absentis, aut mortuæ, & sic non possunt dari species solùm quando quis actu cognoscit, alias postquam aliquis desijt cognoscere, & obiectum etiam desinit esse, non possut cognosci, quod aduersatur experientiæ. Ergo multo magis species intelligibiles non dependebunt ab actuali cognitione obiecti, quia magis immateriales sunt, & ad obiecta absentia se excedunt. Quod verò dicitur non indigere intellectum conseruatione specierum cum ad manum habeat phantasma, & memoriam sensitiuam, vndè accipiat,

Resp.

Respondetur, hoc futile esse, tùm quia magis hoc pensandum est ex ipsa natura specierum, & intellectus, quæ sunt immateriales, & magis se conseruant, quia minus corruptioni sunt obnoxia; tùm quia manet in anima separata, vt possit recordari singularium quæ hic cognoscit, & per illas species determinare eas quæ sibi infunduntur, vt diximus præced. art. tùm denique, quia intellectus recordatur non solum res ipsas, sed etiam actus suos, & se hoc, vel illo modo intellexisse, vel voluntatem affectam fuisse, & hoc non conseruatur in memoria sensitiua cum sit quid spirituale, ergo in intellectu, vt possit huius recordari.

Ad confirmationem respondetur, esse diuersam rationem de sensibus externis, quia cum non possint cognoscere nisi in præsentia obiecti, & ita præsentis, vt non sit impeditum emittere species per medium, frustra seruarentur species in sensibus. In potentijs verò quæ cognoscunt res in absentia, aut in vniuersali, & indifferenter ad præsens, vel absens; & immaterialiter, oportet conseruare species, tùm propter fines dictos, tùm quia natura earum id exigit vt explicauimus.

Nec pertinet præcisè ad intellectum cognoscere præteritum, nisi vel in communi, & per modum quidditatis, quod non est actus memoriæ quæ præcisam quidditatem non respicit, sed sub existentia præterita; vel comparando, præteritum ad præsens, & futurum, sub qua relatione intellectus metitur tempus vel solum indirectè illud cognoscit, & non per distinctam realiter potentiam ab intellectu, sed per eandem secun-

dum diuersa officia vel formalitatem.

Secundo inquires, an sint diuersæ potentiæ ratio superior, & inferior?

Respondetur, negatiuè, quia per rationem superiorem, & inferiorem, non designantur diuersæ potentiæ, sed diuersa principia regulatiua actionum, quia per rationem superiorem intelligitur ratio seu lex suprema quæ respicit rationes æternas, ratio vero inferior est quæ respicit temporales, vt ex D. August. 12. de Trinit.c. 4.& 7.& 3. docet S.Thom. 1. p. q. 79.art.9.& 1.2.q.74.art. 7. & 9. & 10. Igitur ratio superior, & inferior habent se sicut principia vniuersalissima, vel minus vniuersalia, quorum vnum potest regulari, aut reduci, vel defendi per aliud, sicut in scientijs, Metaphysica vtitur altissimis principijs, ideoque sapientia dicitur, Physica verò, aut Mathematica, principijs minus vniuersalibus, & quæ per priora regulantur, & in artibus, illæ quæ sunt superiores, & architectonicæ respiciunt altiora principia, quam inferiores seu ministrales; sic in practicis rationes æternæ respiciunt vltimum finem,& sunt supremæ regulæ seu principia agendorum, rationes verò temporales sunt regulæ inferiores, & per priores regulandæ. Omnia autem hæc comprehenduntur sub vno modo intelligendi, & sub vniuersalitate entis, ideoque non magis pertinent ad diuersas potentias, quam artes superiores, & inferiores, scientiæ superiores, & inferiores, principia vniuersalissima, vel minus vniuersalia, quæ omnia inter se ordinata sunt, & sub eodem modo intelligendi ad modum quidditatis sensibilis contineri possunt.

Dices

Dices appetitus sensitiuus immediatè regulatur à cogitatiua, hæc verò mouetur à ratione, ergo ad distinctas potentias pertinent ratio inferior, & superior. *Resp.* cogitatiuã quidem esse mouens inferius, non tamen rationem inferiorem, aliud enim ratio inferior est, aliud mouens inferius. Ratio inferior est principium regulandi modo rationali, licet non supremo, & vniuersalissimo modo ratiocinandi. Cogitatiua autem non regulat, & mouet rationali modo, sed si in aliquo deliberat aut regulat est ex participatione ratione mouentis, & deliberantis. Vnde per se, & primordialiter non est ratio regulans.

Tertiò inquires an speculatiuum, & practicum petant distinctas potentias? *Respondetur*, negatiuè quantum est ex vi practici, & speculatiui, nisi alias differant in diuersa immaterialitate, sicut speculatiuum Angeli, & practicum hominis.

Ratio autem est quia ad eundem intellectum pertinet attingere veritatem in se, & ex illa dirigere operationes, & voluntatem quæ est inclinatio consecuta ad intellectum. Constat enim quod intra idem genus intelligendi & in eadem potentia potest dari cognitio veritatis, & directio operis seu voluntatis, quia ad cognitionem per se sequitur inclinatio seu voluntas, & ita cognitio per se est directiuè voluntatis in agendo. Speculatiuum autem & practicum distinguuntur per hoc quod speculatiuum apprehendit res vt sciat illas, practicum autem dirigit vt exequatur seu faciat extra intellectum, nam ad dirigendum speculationem ipsam intra intellectum sufficit spe-

culatio, & non requiritur practica directio; quia speculatio antecedenter ad practicum habere debet sufficientia principia ad dirigendum se, vt sine errore procedat, & vt attingat veritatem, aliàs non posset antecedere practicàm directionem vera, & recta speculatio, ergo directio, & ordinatio speculationis, non est practica, sed speculatiua, & ideò in Logicæ qu. 1. defendimus Logicam esse speculatiuam quia non dirigit opus quod est praxis, sed opus quod est speculatio, & ideò anteuertit omne practicum, quia practicum sequitur ad speculatiuum vtique ordinatum, & rectum, & non errori subiectum, quod fit per regulas Logicales. Nec ratio boni, quam respicit practicus intellectus est bonum vt appetibile formaliter, sed vt dirigibile, & cognoscibile, & sic non extrahitur, ex ratione veri, bonum enim etiam est verum, & cognoscibile.

Quarto inquires, an synderesis, & conscientia sint distinctæ potentiæ ab intellectu?

Respond. negatiuè, vt docet S. Thom. 1 par. q. 76. art. 12. & 13. sed synderesis nominat habitum principiorum regulantium practicè actiones, conscientia verò applicationem eorum ad operandum: neutrum autem distinctam potentiam exigit ab intellectu. Et licet aliqui dixerint synderesim ad voluntatem pertinere, quia versatur circa bonum, tamen quia non versantur circa illud per modum inclinationis, & affectus, sed per modum directionis regulantis, quæ fit per iudicium, ideò ad potentiam iudicatiuam, & cognoscitiuam pertinet. Vnde dicitur Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Et Rom.

dici-

dicitur *ostendi legem naturalem scriptam in cordibus*, ostensio autem ad intellectum pertinet; quod etiam affirmat Hier. homil. 1. in Ezech. Aug. lib. 2. de Serm. Domini in monte, D. Thom. cit. locis. Et ratio est, quia sicut in discursu speculatiuo oportet deuenire ad aliqua principia naturaliter nota in ratione veri ne sit processus in infinitum, ita in practicis ad aliqua principia naturaliter nota in ratione regulantis, & conuenientis, *vt quod bonum est faciendum, malum fugiendum*, & habitum talium principiorum vocamus synderesim.

An verò sit habitus acquisitus, an naturaliter congenitus. Respondetur, aliquos sentire, quod est omnino indistinctus ab ipso intellectu. Sed D. Thom. 1. 2. cont. gent. cap. 78. dicit habitum principiorum esse partim acquisitum, partim naturalem. Est acquisitus, quatenus dependet à speciebus, vt ex ipsorum terminorum cognitione innotescat, & ita de se intellectus, antequam species aliquas acquirat, sine vllo habitu est, cum enim habitus iste sit lumen determinatum, & circa determinata obiecta ad quæ inclinat, non potest esse idem cum potentia, & ex sola eius indifferentia, & potentialitate resultare, sed ex aliqua determinata repræsentatione obiectorum, quæ speciale lumen determinent, & circa specialia obiecta inclinationem ponant. Est autem naturalis ille habitus non formaliter in se, & radicaliter, quatenus positis speciebus & explicatis terminis ex ipsa natura intellectus prouenit tanta adhæsio, & inclinatio ad illam veritatem, quod nullo modo potest ei dissentiri, sed naturali vi adhæret illi euidentię

& hoc modo dicitur habitus ille naturalis non in sui productione quasi à natura detur, sed in ipsius adhæsione, & assensu ex naturæ proportione ad illam veritatem stabilito.

Conscientia dicitur applicatio scientiæ seu regulæ, & principiorum illorum ad operandum, vnde habet se tanquam actus se applicatio non vt habitus, nec vt distincta potentia. Pertinet autem ad intellectum, quia est applicatio dirigens, manifestans, &c. licet supponat motum voluntatis, quatenus illa applicatio voluntariè fit, & practico modo, ea generali ratione, quâ omnes potentiæ applicantur à voluntate ad operandum. Vndè conscientiæ tribuitur id quod intellectus est, vt scire, Ecclesiast. 7. *Sic enim conscientia tua*; similiter iudicare, & testificari, 1. ad Corinth. 10. *Vt quid libertas nostra iudicatur ab aliena conscientia*, Rom. 2. *Testimonium illis reddente conscientia*. Et similiter dicitur conscientia ligare, excusare, condemnare, &c.

Quæ omnia ad cognitionem spectant. Nec obstat quod etiam dicitur bona vel mala, hoc enim est, quia est regulatiua, & applicatiua ad bonum, & malum sicut etiam dicitur intellectus bonus Psalm. 110. qui est intellectus practicus. Aliquando tamen attribuitur nomen conscientiæ ipsi synderesi, cuius veritas applicatur ad operandum, attribuendo nomen effectus ipsi causæ, vt ex Patribus docet S.Thom. 1.p.q.79. ar. 1. n. & videri etiam potest q. 17. de verit. Plura de conscientia pertinent ad Theologos 1. 2. q. 19.

QVÆ-

QVÆSTIO XI.

De intellectu, & conceptu.

ARTICVLVS I.

Vtrùm intellectio sit de prædicamento actionis, vel qualitatis, distinguatur quæ realiter à verbo mentis?



RES sententias generaliter in hac parte reperio. *Prima*, intellectionem esse actionem de prædicamento actionis tanquam formalis causalitas, cuius terminus productus, est verbum, seu conceptus. Ita Conimb. hic cap. 8. q. 3. art. 3. Fonseca 5. metaph. c. 15. quæst. 10. lect. 2. Et alij etiam ex Thomistis.

Secunda sententia tenet consistere intellectionem in qualitate, sed non distingui à verbo mentis, produci tamen hanc qualitatem vera, & propria actione distincta ab ipsa intellectione sicut qualibet actio distinguitur à suo termino. Ita P. Suarez lib. 1. de Trinit. cap. 6. num. 5. & lib. 3. de anima cap. 5. nn. 11. miraturque valdè Thomistas distinguentes actum intelligendi à verbo tanquam duas qualitates impugnare Scotum, qui distinxit ipsum dicere ab intelligere, siquidem si ponunt duas qualitates, debent ponere duas etiam distinctas actiones sicut, & termini sunt distincti. Sententiam Suarez sequitur etiam P. Vasquez 1. p. disput. 38. cap. 2. & disp. 141. cap. 4. qu. 3. &

patrocinatur Scotus qui sentit verbum mentis non esse aliud quam actum intelligendi in facto esse, vt colligitur ex eius doctrina in 1. dist. 3. q. 8. & q. 6. §. *Ad argumenta opinionum.* Addit autem Scotus in 1. dist. 2. q. 7. & distin. 27. q. 1. & 2. quod dicere, & intelligere sunt distinctae actiones ex natura rei, quem ex eo redarguit Suarez, quia si verbum, & actus intelligendi idem sunt, ergo per quam actionem producitur verbum, producitur etiam actus intelligendi, & sic eadem actio erit dicere, & intelligere, quia habet eundem terminum, verbum, & actum intelligendi.

Tertia sententia est intellectionem esse veram operationem de genere qualitatis, quae per se respicit terminum cognitum, seu obiectum, non terminum productum, virtualiter tamen esse productiuam verbi, & hoc verbum est qualitas distincta ab ipsa intellectione. Prima pars est Caietani 1. p. q. 79 art. 2. §. *Quo ad secundum*, & q. 34. art. 1. ad 2. Ferrariensis 2. contra Gent. cap. 9. in fine & c. 82. §. *Quod si obiciatur*. Capreoli in 1. dist. 35. q. 1. art. 3. & aliorum plurium quos citant, & sequuntur Carmelit. hic disp: 21. q. 1. num. 6. Secunda pars, quod virtualiter sit actio productiua termini sequuntur iidem authores, qui licet dicant esse qualitatem, non tamen agnoscunt contra Scotum distinctionem, seu productionem verbi distinctam ab ipso intelligere, vt Caiet. 1. p. q. 27. art. 1. Bannez, Zumel, Nazarius super eundem locum. Tertia pars quod sint duae qualitates verbum, & intellectio, sequitur ex sententia praedicta, quae ponit intellectionem esse qualitatem, & tamen producere verbum

vide-

viderique possunt authores apud Carmelitanos citato loco q. 5. num. 42.

Dico ergo primo in Sententia Sancti Thom. quatuor sunt ponenda in intellectu nostro ad intelligendum requisita, scilicet potentia, seu virtus (ad quam etiam pertinet habitus, seu lumen) species intelligibilis, actus intelligendi, & verbum, seu conceptus, aut species expressa. Constat hoc ex ipso D. Thom. q. 8. de potentia art. 1. vbi inquit: *Quod intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, quia fit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus, quæ quidem conceptio à tribus prædictis differt.* Id ipsum docet q. 9. de potentia art. 5. & videri etiam potest in q. 4. de veritate art. 2.

Nec potest dici quod D. Thom. non docet differre verbum ab ipsum intelligere, vt est qualitas in facto esse, sed vt est actio tendens in fieri ad verbum vt ad terminum. Cæterum cum actio ista non sit actio de prædicamento actionis, sed qualitatis, vt ex D. Thom. ostendemus, relinquitur quod sit qualitas distincta, hoc ipso quod D. Thom. dicit differre intellectionem à verbo, de qua distinctione statim agemus. *Ratio* autem conclusionis ea est quam insinuat D. Thom. citato loco, quia ista quatuor ita se habent, quod vel possunt ab inuicem separari, vel vnum est causa alterius, ergo distinguuntur. Antecedens patet nam species, & potentia separantur aliquando, quia datur potentia sine specie vt in nobis, illa verò acquiritur, & aduenit, vel per

acqui-

acquisitionem, vel per infusionem. Ab ipso verò intelligere distinguitur potentia, & species, tùm quia intelligere est operatio procedens ab illis; tùm quia aliquando non intelligimus actu, sed in potentia, Et eodem modo distinguuntur à verbo quod est actualis terminus intellectionis. Verbum autem distinguitur ab intelligere non quia verbum ipsum possit separari ab intelligere actuali, sed quia verbum est aliquid procedens per intelligere tanquam imago expressa per actum exprimentem, alioquin si non esset res procedens per intellectionem vt expressiuam, & consequenter distincta ab illa, non possemus ex nostro verbo colligere, & explicare productionem Verbi diuini per intellectionem, vt communiter faciunt Patres, & Theologi. Potest tamen ipsum intelligere inueniri sine verbo, ideoque separatur ab illo, in diuinis quidem manifestè Spiritus Sanctus, & Filius intelligunt, & non producunt verbum, in nobis autem probabiliter visio beata illud non producit vt dicemus infra.

Dico secundò. Intellectio etiam vt distinguitur à conceptu producto non est actio de prædicamento actionis, sed de genere qualitatis. Itaque est actio metaphysica, cuius munus est per modum actus vltimi, & secundi actuare ipsum operantem, & sic manere in illo, non autem se habere præcisè, vt via, & motus ad rem productam: sicque actio metaphysica de se, & formaliter solum respicit pro termino obiectum, non productum, licet secundario non repugnet producere.

Hanc conclusionem sæpe docuimus, & est expressa

expressa D. Thom. opusc. 48. tractatu de actione cap. 7. vbi concludit. *Quod actio immanens non est directè in prædicamento actionis*, Excluditur autem à prædicamento actionis propter duo.

Primum, quia actio prædicamentalis dicit aliquid fluens cum motu, vt docet S. Thom. in 1. distin. 8. quæst. 4. artic. 3. ad tertium, non quia actiones instantaneæ non pertineant ad prædicamentum actionis, sed quia debent esse immutatiuæ, & illatiuæ passionis, eo quod actio quæ est prædicamentum se habet comparatiuè ad passionem, vnde actio non inferens passionem non est de genere illius prædicamenti. Intellectio autem per se, & formaliter non infert passionem, sed tanto perfectior quanto minus pendet ab immutatione, & passione, nam licet antecedenter ad cognitionem requiratur in nobis aliqua mutatio, quatenus indigemus recipere aliquam speciem, vel lumen, siuè à Deo infundente, tamen ipsa elicientia actionis si perfecta est, non fit cum aliqua passione, quia si hoc esset, ordinaretur intellectio ad acquirendam aliquam formam in subiecto, qua acquisita cessaret actio, inducta enim passione per receptionem formæ productæ actio cessat, & solum remanet passio. At verò intellectio non cessat per acquisitionem alicuius formæ, quia etiam producto conceptu, seu verbo quod est eius terminus, remanet intellectio contemplans in illo, immò tunc est perfectior intellectio, quando iam perfectè formatum est verbum, ergo intellectio formaliter loquendo, & vt perfecta non infert passionem, nec respi-

respicit terminum productum, seu formam qua acquisita cesset, & ita non est actio inferens passionem, terminatam in illam, sed solum respicit obiectum vt consideratione attactum.

Secundum fundamentum est, quia intellectio ordinatur ad perficiendum ipsum operans, non ad perficiendum ipsum operatum, ergo non est formaliter actio de prædicamento actionis. Patet consequentia, quia actio formaliter loquendo est via, & causalitas non autem finis vltimatè intentus, ad hoc enim datur actio vt aliquis terminus transeat de non esse ad esse. Vnde pertinet ad ipsum fieri, seu ad ipsam tendentiam termini in facto esse. At verò intellectio non precisè se habet vt via, & causalitas alicuius termini, seu effectus, sed vt perfectio vltimatè intenta ab intellectu, & si aliquem effectum habet, potius ordinat illum ad se, quam è contra, eo quod perfectio intellectus non est in producendo aliquem effectum, sed in attingendo veritatem, & si producit effectum, verbi gratia conceptum, est vt in eo contempletur veritatem, & sic contemplatio est vltimum quod actuat, perficitque intellectum, vnde beatitudo quæ est summa perfectio intellectus in actuali intellectione, & contemplatione consistit. Intellectio ergo, & contemplatio sunt operationis fines, non actiones viæ, & ideo non pertinent ad predicamentum actionis, quæ tantum est via, & causalitas, vnde D. Thom. comparat ipsum intelligere intelligibili 1. par. quæst. 14. artic. 4. & expressiuus quæst. 34. artic. 1. ad 2. vt infra

in vl-

in vltima conclusione ponderabimus, & assignat illam causam, quia intelligere non significat actionem vt ab agente exeuntem, vbi excludit illam à prædicamento actionis, non enim solum dixit non esse actionem exeuntem extra agentem, sed non exeuntem ab agente, quod est negare rationem viæ, & causalitatis præcisè ordinatæ ad terminum.

Et totum hunc discursum complexus est S. Doctor 1. contra Gentil. cap. 100. vbi inquit: *Quod huiusmodi actiones immanentes sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, & possunt esse vltimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio verò, vel actio ex qua sequitur aliquid præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipsum sicut ad finem.* Ita Diu. Thom. quia ergo actus immanens non ordinatur ad terminum producendum vt ad finem, sed ad obiectum intentionaliter attingendum, quæ attingentia est perfectio operantis, ideo immanens non est directè actio de prædicamento actionis, nec per se productiua. Et in hoc etiam conuenit Scotus in 1. distinct. 2. quæst. vltima, & dist. 26. & in alijs locis qua id o distinxit dicere ab intelligere, quia actio immanens qualis est intellectio non producit aliquid vt constat ex 9. metaph. & 1. ethic. Sed differimus à Scoto quod ipse non posuit intellectionem esse virtualiter actionem productiuam, & ideo dixit quod dicere non est actus intelligendi, licet sit actus intellectus; inconsequenter vero ponendo, quod verbum non distinguitur ab intellectione in facto esse, di-

se, dixit esse duas actiones distinctas intelligere, & producere verbum. Vt autem in hoc explicemus nostram sententiam.

Dico tertiò expressio productiua verbi, sui dictio non est actio distincta ab ipso actu immanente intellectionis, sed ipsa intellectio est virtualiter actio productiua verbi; nec indiget intellectio alia actione per quam producatur, quia procedit per emanationem, neque alia actione, non producat, quia ipsa virtualiter est productio. Hæc conclusio communiter tenetur à discipulis D. Thomæ 1. par. quæst. 27. articul. 1. vbi videri potest Caietan Nazarius, Bannez, Zumel, & alij. Est expressa D. Thomæ, nam in quæst. de verit. artic. 2. ad 5. inquit: *Quod in nobis dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo, & ideò omne intelligere in nobis, propriè loquendo est dicere.* Similiter in 4. contra Gentil. cap. 11. dicit: *Quod verbum est terminus operationis intellectualis, intellectus enim intelligendo concipit, & format verbum.* Et idem habet opusculo 13. & 14. Et ad idem consonat quod dicit 1. par. quæst. 27. artic. 1. *Quod quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit producit verbum.*

Ratio conclusionis est, quia dicere est productio verbi exprimentis, & manifestantis rem non quomodocumque, sed vt intellectam & cognitam, seu vt terminum intellectionis, sed res non potest reddi intellecta in actu nisi per ipsum intelligere, & intelligi, ergo neque

potest

poteſt verbum procedere ab intellectu niſi per ipſum intelligere. Maior manifeſta eſt, quia verbum non poteſt exprimere rem ipſam niſi aliqua imagine vitali, & animata, & non alia vitalitate quam cognitionis, quia non pertinet niſi ad principium cognoſcitiuum verbum ipſum, & imago, ſiquidem eſt locutio, & locutio ſolum pertiuet ad principium cognoſcitiuum, ergo debet exprimere rem vt vitaliter attactam ab ipſa cognitione, ergo non ſolum vt intelligibilem in actu primo, ſed vt intellectam in actu ſecundo. Vndè etiam per voces exteriores non ſolum repræſentamus res, ſed etiam cognitionem noſtram, id autem repræſentabat verbum interius quod vox exterius. Conſtat etiam quod verbum exprimit rem vt locutam, ergo vt cognitam, quia incognitum non eſt locutum, ergo ſimiliter ipſa locutio, ſeu dictio erit cognitio.

Vnde prob. min. quia res non dicitur intellecta niſi ratione intellectionis, intelligi enim eſſentialiter dependet ab intelligere, ergo expreſſio rei per modum intellectæ eſt expreſſio ipſius intelligere, ſeu ipſum intelligere vt expreſſiuum, & manifeſtatiuum, de ſe enim intelligere manifeſtatio eſt, & lumen, vnde per ſe habet eſſe expreſſiuum, ſeu manifeſtatiuum, aliquando quidem ex neceſſitate, & indigentia, quia obiectum ipſum non eſt ſufficienter explicatum, & euolutum, & ita proceditur ab imperfecto ad perfectum, ſicut in nobis fit per diſcurſum, & cogitationem, & ſic præcedit verbum intelligere perfectum, ſed procedit ab intelligere imperfecto, & in-

fieri,

fieri, & generaliter quandocumque formatur verbum, ipsum fieri verbi, etiam est intelligere infieri. Aliquando verò procedit verbum ex abundantia intelligendi, quatenus intellectus quantò perfectius intelligit, tantò magis facit impetum ad manifestandum se, naturaliter enim intellectus est manifestatiuus, & communicatiuus sui, & quia manifestat res vt intellectas, oportet quod illud dicere, seu exprimere sit substantialiter intelligere. Et hoc modo procedit. Verbum diuinum per intelligere Patris non ex indigentia, sed ex intelligentia. *Secunda pars* conclusionis quod ipsa intellectio sit virtualiter actio productiua, constat ex præcedente, quia dictio est ipsamet intellectio vt expressiua, sed dictio est actio productiua verbi, ergo intellectio vt expressiua est productiua, & cùm sit de genere qualitatis vt ostensum est, solum virtualiter erit actio productiua. Et deinde, quia intellectio procedit ab intellectu, & specie, vt à virtute productiua sui, & ipsius verbi mediante intellectione, siquidem vt diximus verbum est terminus expressus ipsius intellectionis, sed intellectio non se habet vt virtus intelligendi, & vt principium per modum actus primi, siquidem intellectio est actus secundus intelligentis, & vltimum quo constituitur in actu, ergo si verbum procedit mediante intellectione, non procedit mediante illa vt virtute, & actu primò producentis, ergo vt mediante actione productiua, quia illud quod se habet, vt actus secundus inter producens, & productum, est ipsamet actio productiua, siuè formaliter, siuè eminenter. Vnde constat quod ipsa-

ipſamet intellectio, licèt ſit qualitas, tamen quia habet rationem actus ſecundi, & ita eminenter eſt actio productiua, de ſe habet procedere à ſuo principio eo modo quo procedit actio, ſcilicet per modum emanationis non per actionem mediam ſuperadditam.

Dico quarto intelligere, & dicere differunt, vt res, & modus, intelligere autem, & verbum differunt, ſicut res, & res.

Prima pars ſumitur ex Diuo Thoma prima parte, quæſt. 34. artic. 1. ad 3. vbi inquit: *Quod dicere, & intelligere differunt, nam intelligere importat ſolam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum, nihil enim aliud eſt dicere quam proferre verbum*. Et in 4. de veritate artic. 2. ad quintum inquit: *Quod in nobis dicere non ſolum ſignificat intelligere, ſed intelligere cum hoc quod eſt exprimere aliquam conceptionem* Ergo ſecundum Diu. Thomam diſtincta habitudo importatur in ipſo dicere, quam in intelligere, & conſequenter diuerſus modus.

Ratio eſt manifeſta, quia dicere identificatur cum intellectione, quia vt probauimus non eſt actio diſtincta, & ſeorſum ab illa Ex alia parte actualis dictio ponit aliquam habitudinem in intelligere præter ipſam ſubſtantiam intellectionis, quia intellectio de ſe non dicit habitudinem producti, nec reſpicit terminum vt productum, ſed vt cognitum, dicere autem reſpicit terminum vt dictum, ſeu productum, iſte autem reſpectus,

ſeu.

ſeu habitudo, aliquis modus eſt. Poteſt etiam ſeparari ab intellectione, licet non è contra, vt in viſione beata ſecundum ſententiam probabilem nön generatur verbum, & in diuinis intellectio prout in Filio, & Spiritu Sancto non producit Verbum, ergo reperiuntur ſigna diſtinctionis modalis, quia dictio nunquam poteſt eſſe ſine intellectione, benè tamen intellectio ſine dictione, diſtinguuntur ergo iſtæ formalitates, quatenus intelligere reſpicit obiectum vt præcisè intelligibiliter attingendum, dictio autem vt productiuè, & ponendo in eſſe ipſum verbum.

Quoad ſecundam partem concluſionis, conſtat ex dictis, quia intellectio non eſt actio, quæ ſit ſola, & pura cauſalitas, ſicut actio de prædicamento actionis, ſed eſt qualitas ipſius operantis, vt in concluſione ſecunda oſtenſum eſt. Quod verò ipſum verbum ſit etiam qualitas, conſtat, quia eſt imago expreſſa repræſentans obiectum, ergo ſi ſpecies impreſſa eſt qualitas, quia repræſentatiua eſt ſaltem virtualiter, non minus erit qualitas ſpecies expreſſa, quia perfectius repræſentatiua eſt, & magis in actu, quam ſpecies impreſſa. Item etiam quia per expreſſionem generatur aliquid ſimile ipſi ſpeciei impreſſæ, quæ eſt principium intelligendi, & exprimendi, ergo oportet quod ſit qualitas ſicut ipſa ſpecies, non modus aliquis ipſius, aliàs non diceretur ſimpliciter illi ſimilis, ita vt ex ſua ratione non repugnet, quod ipſa verbi productio ſit generatio vt in verbo diuino, vt dicitur 1. p. quæſt. 27. artic. 2.

Dico vltimo intelligere formaliſſimè conſi-

ſtit

ſtit in operatione habente ſe per modum actus vltimi ipſius intelligentis in ordine ad obiectum, ideoque formalitas illius vt diſtinguitur à dicere magis conſiſtit in actuatione quam in origine. Ita ſumitur ex Diuo Thoma prima parte, quæſt. 34. artic. 1. ab 3. vbi inquit: *Quod intelligere ſolum dicit habitudinem intelligentis ad rem intellectam, vbi nulla ratio originis importatur;* licèt enim intelligere originetur ab intellectu, & emanat vitaliter ab eo, quia operatio vitalis eſt, tamen non reddit intelligentem ex eo ſolum quia procedit, ſed quia obiectum attingit, & in illa attingentia obiecti non explicatur formaliter modo originis, ſed ſupponitur.

Et ratio eſt, quia illud eſt formaliter intelligere, ex qua formaliter, & immediatè ſequitur intelligi in obiecto, & attingentia illius in ſubiecto, ita quod conſtituatur intellectus attingens obiectum, tunc enim principaliter denominatur intelligens, quando conſtituitur apprehendens obiectum, ergo licèt ad hoc vt vitali modo fiat iſta apprehenſio requiratur egreſſio ab ipſo intelligente, tamen hoc eſt commune omnibus actibus vitalibus; vt autem ſpecialiter conſtituatur in ratione intelligentis oportet, quod id habeat ſecundum attingentiam obiecti, in qua completur ratio apprehenſionis, licèt vt vitalis ſit rationem proceſſionis ſupponat, & requirat in nobis in quibus vitalis actus eſt operatio ſuperaddita potentiæ, & ab illa vitaliter emanans; in Deo autem intelligere non eſt ſuperadditum intellectui, nec procedit ab illo, aliàs diſtingueretur ab illo realiter. Quare principalis ratio intel-

intellectionis, vt intellectio est, non est ipsa egressio, seu origo ab operante, sed actuatio ipsa qua in genere intelligibili constituit intellectum in actu secundo coniunctum ipsi obiecto seu tendens ad illud intentionaliter, & intelligibiliter. Cuius signum est, quia intelligere non ordinatur, solum ad terminum aliquem egredientem, & procedentem qualis est verbum, sed etiam ipso producto adhuc intellectio actuat, & informat intellectum, & ita perficit illum tanquam vltima actualitas, non tanquam via ad terminum.

Et ex his colligitur quomodo dicatur intelligere se habere ad formam intelligibilem sicut esse ad formam naturalem, vt docet Diu. Thom. prima parte, quæst. 14. artic. 4. & quæst. 34. artic. 2. ad secundum vbi inquit: *Quod intelligere se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens actu, non enim intelligere significat actionem ab intellectu exeuntem, sed in intellectu manentem*. Quam rationem etiam attingit quæst. 54. artic. 2. Hoc autem non intelligitur de ipsa intellectione vt est dictio, seu expressio, sic enim non se habeat vt esse actuans, sed tanquam actio, & productio effectiua; sed intelligitur de ipsa intellectione vt præcisè est vltima actualitas intellectus in ordine ad obiectum; & sic enim actuat, & informat intellectum, & formam intelligibilem in esse intelligibili, illumque constituit in actu vltimo, & perfecto, & ita maximè conuenit ipsi contemplationi. Non repugnat autem, quod actio quando est immanens det esse ipsi agenti, licèt non quando est transiens, vt docet D. Thom. quæstione illa 54. citata,

non

non quidem esse physicum, & naturale, hoc enim supponitur, vt operatio intelligendi exeat ab intelligente, sed esse intelligibile, quod accidentale est in creaturis in quibus intellectio est operatio emanans; in Deo autem est ipsum esse substantiale, sed ibi emanat intellectio, vt operatio.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò arguitur ad probandum quod intellectio, vt distinguitur à Verbo non potest esse qualitas, sed de prædicamento actionis, nam expresè negat Philosophus actus immanentes esse qualitates, vt patet 10. Ethic. cap. 3. *Nec enim*, inquit, *virtutis operationis qualitates sunt*. Constat autem operationes virtutis actus immanentes esse, & 9. Metaph. cap. 9. diuidit veram, & propriam actionem in immanentem, & transeuntem: ergo vtraque debet esse propria actio, quia vtraque est membrum illius diuisi.

Confir. quia non potest intelligi, quod intellectio sit vera, & propria qualitas nisi sit effectus propriè per actionem productus, quæ enim est ratio vt ad talem qualitatem non detur actio, sed sine actione dimanet: præsertim cum in nostra sententia dimanatio passionum à natura fiat per actionem non ipsius naturæ, sed generantis, in præsenti autem non est actio generantis, qua illa qualitas attingatur, ergo non est emanatio per modum propriæ passionis, erit ergo emanatio per modum veræ actionis.

Respondetur Aristotelem in primo loco lo-

qui de qualitatibus permanentibus quales sunt habitus, non de qualitatibus transeunti-bus quales sunt actus, & intellectio, & cum sit actus non pertinebit ad habitum, sed ad dispositionem. Et hoc sumitur ex ipso textu Philosophi, quia in illo loco soluebat quoddam argumentum Platonicorum contra Eudoxium, quo probabant declarationes non esse de genere bonorum, quia boni dicimur per qualitates, delectatio autem non est qualitas, sed motus, ergo non est de genere bonorum, sed imperfectorum, quæ argumentatio non valeret nisi ly *qualitas* sumatur pro qualitate permanente, qua modo permanenti dicimur boni. Resp. autem Phylosophus, quod etiam operationes virtutis sunt qualitates, scilicet non permanentes, & tamen bonæ sunt, non ergo ratio boni restringitur ad solas qualitates permanentes, sed etiam ad operationes, quæ sunt actus seu qualitates transeuntes.

Ad secundum locum ex 9. Methaphysicor. dicimus potiùs stare pro nobis, nam ibi in text. 15. diuidit Philosophus actiones ex parte potentiarum, dicendo: *Quod quarundam potentiarum actiuarum finis est solus vsus potentiæ, & non aliquid operatum per actionem, sicut vltimus finis potentiæ est visio, & præter eam non fit à potentia visiua aliquod opus operatum, in quibusdam verò potentijs actiuis fit aliquod opus præter actionem, vt ab arte ædificatiua fit domus* Et subdit, *quòd actio immanens non perficit aliquod operatum, sed ipsum operans. Et ita est in ipso sicut perfectio eius.* Vndè potiùs colligitur, quod operatio immanens vt visio, & intellectio non sunt actiones de præ-

de prædicamento actionis, sed de genere qualitatis eò quod non se habent, vt pura, & nuda causalitas tendens ad effectum, sed vt perfectio vltima ipsius operantis, siquidem etiam producto effectu remanet actuans vitaliter ipsum operantem, quod non haberet si esset actio de prædicamento actionis, desinit enim producto effectu.

Ad confirmationem Respondetur, quod qualitas quæ est operatio, & actus secundus, non procedit per aliam actionem, benè tamen qualitas, quæ non est operatio, nam hoc ipso quod est actus secundus immanens, eminenter habet vim actionis transeuntis. Et non indiget alia actione media procedere, quia ipsa, actus seu operatio est; & ad qualitatem, quæ actus non est, datur actio. Nec dicitur emanare tanquam propria passio, sed ad modum quo actiones emanant, quia non procedunt media alia actione, aliàs esset processus in infinitum, quia illa alia actio exigeret aliam actionem qua procederet. Quare non solæ passiones sunt quæ emanant, sed etiam actiones & relationes, siuè actio sit de prædicamento actionis, siuè sint actus, & operatio de prædicamento qualitatis, licèt enim non sint actiones cum imperfectione quæ est motus, sunt tamen actiones perfectæ. Et ideo non debent carere illa perfectione actus secundi qua se ipsa emanat ab agente, hoc enim non fundatur in imperfectione motus, sed in ipsa ratione actus secundi.

Secundò arguitur, quia vel intellectio est vera, & propria causalitas ipsius verbi vel non; si hoc secundum, ergo verbum produ-

citur alia actione, quam cognitione, siquidem aliqua actione debet produci, vnde dictio distinguetur ab intellectione; nec intellectio erit eminenter actio, sed tantum qualitas absoluta, & consequenter producetur per aliam actionem. Si dicatur primum, non est cur intellectio excludatur ab actione prædicamentali, aut cur dicatur qualitas, quia non possunt in vnum conuenire qualitas quæ dicit entitatem in facto esse, & actio seu causalitas, quæ dicit rem in fieri, & tendentia, fieri enim est aliquid imperfectum, qualitas autem in facto esse dicit perfectum existentiam. Nec potest dici; quod actio quæ non est qualitas non solum importat causalitatem, & fieri, sed etiam fluxum, & motum. Nam contra est, quia illuminatio, & aliæ actiones instantaneæ verè, & propriè sunt actiones, & tamen sunt sine motu: ergo non requiritur motus successiuus, sed sufficit mutatio, hæc autem etiam inuenitur in intellectione, nam intellectio illa, & conceptus informant intellectum, eique inhærent, & mutant ipsum de non intelligente in intelligentem, ergo habent rationem propriæ actionis. Denique gratis dicitur, quod ad rationem actionis propriæ requiratur, quod sit cum motu, & fluxu, de se enim solum exigit quod sit causalitas constituens causam efficientem in actu causantem, ergo sicut causa efficiens non dicit esse mouentem, sed causantem, ita neque actio dicet essentialiter rationem motus, sed causalitatis, præsertim cum motus sit post prædicamentum, actio autem prædicamentum sit.

Respondetur, intellectionem habere veram & pro-

& propriam causalitatem, licèt non cum im-perfectione, sed eminenter, & perfectè neque enim ratio causalitatis restricta est ad prædicamentum actionis nisi sit cum tali imperfectione, quod tantum ordinetur ad effectum, vt via, & tendentia ad terminum, non autem propter se operatur tanquam vltimum quod intendit agens. Et hoc ideò, quia prædicamentum actionis est, quod denominat agens ab effectu secuto, seu passione subiecti, condiuitur enim actio quæ constituit speciale prædicamentum contra passionem, licèt enim ista sex vltima prædicamenta non sint denominationes extrinsecæ, dependet tamen eorum denominatio ab aliquo extrinseco, vt docet S. Thom. opusc. 48. tractat. de sex vltimis prædicamentis, & nos diximus in logica q. 19. Quare vt aliqua actio sit de hoc prædicamento oportet, quod respectu subiecti sit mutatio, seù motus, & respectu effectus sit pura, & mera causalitas ordinata ad ipsum. Quod si ratione sui operatio aliqua seu actus secundus quæritur, nec propter effectum producendum tantum, sed etiam producto effectu manet, & perficit ipsum operantem, & non solum operatum, talis actus secundus excedit prædicamentum actionis, quæ non quæritur propter se, sed propter effectum, & vt via ad illum, sed est de prædicamento qualitatis, quia subiectum actuat, & qualificat. Et quando dicitur, quod non possunt conuenire in vnum causalitas, & qualitas.

Respondetur, id verum esse de causalitate imperfecta, & tantum ordinata ad effectum, quæ cessat effectu producto, vtpotè via ad

H 3 illum,

illum, non de causalitate perfecta, & eminenti quæ potius ordinat effectum ad se, & ordinatur ad perfectionem vltimam operantis. Et ita manet, etiam effectu producto, sicut producto verbo adhuc manet intellectio, licèt inquantum gerit officium causalitatis respectu conceptus producti, inferior ipso videatur, sed tamen simpliciter est perfectior, quia non sistit in hoc, sed etiam manet, & perficit operantem post effectum productum, neque est solum via ad perficiendum operatum.

Ad id verò quod dicitur etiam in intellectione inueniri mutationem.

Respondetur, quod inuenitur mutatioquasi metaphysica, idest reductio actus primi ad secundum, non autem physica quæ consistit in corruptione vnius, & positione alterius formæ in subiecto, eo quod est actus secundus non de se ordinatus ad effectum, sed propter se, & ratione sui perficit operantem, & non solum operatum, talis autem mutatio non pertinet ad prædicamentum actionis, sed excedit illud. Et ita licèt conceptus, seu Verbum producatur, vt inhærens, & eductum de ipso subiecto non tamen requiritur, quod id fiat per eductionem seu actionem formalem, sed per eminentem, quæ est ipsa qualitas intellectionis, vt actus secundus, & operatio virtualiter productiua, & consequenter eductiua, ipsa autem intellectio non educitur per aliam actionem, sed se ipsa emanat sicut aliæ aictones, & relationes. Quare non gratis dicitur requiri ad prædicamentum actionis quod sit causalitas cum motu, eo

quod-

quod est causalitas imperfecto modo, & ordinata præcisè ad perfectionem ipsius operati, & ad eius esse, non ad perfectionem operantis, ideoque mutationem rei operatæ importat, & corruptionem oppositi etiam in instantaneis.

Quod si inquiras, quomodo potest intellectio esse virtualiter actio, nisi conueniant ei conditiones actionis, quarum non est, vt identificetur cum re producta tanquam fieri, & causalitas cum termino, intellectio autē si est qualitas non potest identificari cum verbo, quod est qualitas distincta, & sic non identificata; nisi dicatur quod est virtualiter actio, quia habet virtutem emittendi verbum, & actionem productiuam eius; sed tunc intellectio se habebit vt actus primus non vt actus secundus, quia sic esset virtus emittens actionem.

Respondetur, quod actiones immanentes non habent omnes conditiones transeuntis, sic enim non eminenter, sed formaliter essent sicut ipsæ. Illa autem conditio actionis, quæ identificatur cum termino solum conuenit actioni, quæ præcisè est via, & causalitas effectus, & ordinata ad ipsum, non verò eius actionis, quæ per se est vltimum ad quod ordinatur operans, & ad perficiendum ipsum, non verò solum ad perfectionem operati ordinatur: hæc enim non identificatur cum effectu, sed etiam producto effectu perficit operantem. Quare actus immanens solum est virtualiter actio, quia est actio quantum ad emissionem, & originationem effectus, non quantum ad identificationem, & subordinationem ad effectum. Nec tamen dicitur se habere vt virtus in actu primo, quia for-

maliter est actus secundus perficiens operantem, & originans effectum operatum, non tamen sistens in ipso, & subordinatu illi, sed potius effectum ordinans ad se, vt perficiat operantem in illo: in quo valdè assimilatur actioni diuinæ, quæ vt actio est, tenet se ex parte Dei, & solum infert mutationem in effectu, operatur quippè Deus per actionem immanentem, & in hoc imitatur eum actio immanens creata, quod emittit ex se effectum, & est actus secundus originans ipsum, non autem identificatur ei, sed sola mutatio ipsius quæ est fieri passiuum eius, non autem facere actiuum quod ex parte actionis immanentis se tenet. Cum autem Philosophi dicunt actionem, & passionem non distingui nisi modaliter, loquuntur de actione, quæ identificatur cum motu, hæc enim non distinguitur realiter à passione, & termino, sed modaliter.

Vltimò arguitur quia dictio est actio distincta ab intelligere, ergo &c.

Anteced. probatur primò, quia intelligere est qualitas distincta à verbo in nostra sententia, ergo distincta actione procedit quam ipsum verbum, verbum autem procedit per dictionem, ergo distinguitur dictio ab intelligere 2. Quia dictio supponit intellectionem, quia ex hoc quod intelligit procedit verbum, vt dicit S. Thom. 1. par. quæst. 29. art. 1. & ex alia parte intelligere vt contemplari, supponit dictionem, quia in verbo dictio sit contemplatio. Similiter dicere importat ordinem originis, intelligere habitudinem informationis, quia intellectus actuatur ab obiecto, vt

doces

docet S. Thom. 1. par. quæst. 34. art. 1. ad 1. ergo distinguuntur vt actio, & non actio 3. Quia separari potest intelligere à dicere, quia vt dicemus sequenti artic. datur aliquando intellectio sine hoc quod producat verbum, ergo non sunt eadem actio, intelligere, & dicere.

Confirmatur, quia ipsa intellectio habet quidquid requiritur ad rationem verbi, ergo ipsa non est dictio, sed dictio est id quò producitur.

Antecedens constat, quia verbum est notitia, vt illud vocat S. Thom. 4. de veritate, artic. 2. ad 2. intellectio autem notitia est. Intellectio etiam manifestat, quia actu per illam attingit obiectum intellectus; est etiam qualitas, & non dicit rationem originis, sed informationis, ergo habet quidquid requiritur vt sit expressa repræsentatio, & qualitas manifestans non per modum tendentiæ, & viæ, sed per modum qualitatis informantis, & termini.

Respondetur negando anteced. Ad primam probationem. Respondetur in primis illam consեq. quæ est P. Suarez 1. de Trinitate cap. 6. num. 5. esse infirmam, quia esto intellectio, & verbum sint distinctæ qualitates, non sequitur debere produci diuersa actione, eadem enim actio potest habere plures terminos inadæquatos, & inter se ordinatos.

Secundò addimus, intellectionem esse qualitatem per modum actus secundi, & operationis, & ita esse virtualiter, seu eminenter productiuam; vnde, & quia operatio est, exit emanando à suo principio,

non per aliam actionem, & quia virtualiter productiua est, non per aliam actionem, sed per se est expressiua.

Ad secundam probationem dicitur quod dictio supponit intellectionem, & intellectio dictionem secundum diuersas considerationes, non tanquam duo omnino diuersa, sed vt formalitates, seu modi eiusdem operationis; supponit enim dictio intellectionem sicut formalitas, seu modus rem ipsam cuius modus est, sicut sensitiuum supponit vegetatiuum non sicut entitatem, & formam diuersam, sed vt gradum eiusdem. Et ita cum dicit D. Thom. quod quia intelligit, concipit seu dicit, non est sensus quod vna actio est causa alterius, sed quod in eodem actu vna perfectio, seu formalitas est ratio alterius, ex quo enim aliquid est dicens seu loquens, quia est intelligens, non entitate diuersa, sed eadem includente vtramque perfectionem. Et contemplatio supponit verbum productum in quo contemplatur, & productionem eius, non tanquam actionem distinctam, sed tanquam vnam, & eandem secundum diuersos status, seu respectus, nam cognitio est formatiua sui obiecti faciendo verbum, quod cognoscendo, & exprimendo format, & sic vt respicit obiectum cognitum est cognitio, vt expressum, & formatum in ratione repræsentationis est expressio, & productio, rursusque cognitio perficitur in ratione contemplationis in ipso verbo expresso, & producto in quo obiectum attingitur. Quod verò intelligere secundum se non importet habitudinem originis, sed informationis, non infert distin-

ſtinctam actionem entitatiuè, ſed formaliter, ideſt quoad habitudinem, ſeu formalitatem exprimendi, idem enim actus, ſeu operatio eſt actus ſecundus potentiæ, virtualiter tamen eſt actio productiua, ſeu expreſſiua conceptus, non per nouam entitatem actionis, ſed per diuerſam eiuſdem cognitionis habitudinem. Ad 3. probationem dicemus ſequen. artic. non enim dicere ſeparatur vnquam ab intelligere, ſed è contra quod eſt ſignum diſtinctionis modalis.

Ad confirm. reſpond. verbum manifeſtare repræſentando, intellectionem autem manifeſtare operando, & cognoſcendo, & verbum dicitur notitia terminatiuè, ſeu per modum termini in quo fit notitia. non formaliter, & per modum operationis, vt etiam aduertit S. Thom. 1. p. q. 34. art. 1. ad 2 differt autem eſſe manifeſtatiuum, & expreſſiuum per modum repræſentationis, vel per modum operationis & actus, quorum primum dicit rationem imaginis, & ſimilitudinis tanquam res expreſſa & dicta; ſecundum autem dicit rationem actus vltimi, & tendentiæ ad obiectum, vt cognitum, non faciendo illud præſens per modum ſimilitudinis, ſed præſens factum vitali actu attingendo, & operatione ipſa, ſeu actu vltimo repræſentatum obiectum cognoſcendo.

*

ARTICVLVS II.

Vtrùm ad omnem intellectionem sit necessaria productio Verbi.

SVpponendum est quod vt sup. q. 8. artic. 3. attingimus necessitas ponendi verbum in nostra intellectione ex duplici principio fundari potest. Primò propter ipsum obiectum, secundò propter ipsam potentiæ operationem. Propter ipsam actionem fundant hanc necessitatem plures authores qui existimant verbum, ideo solum requiri vt operatio ipsa terminum habeat, eo quod illam operationem existimant esse formaliter de prædicamenro actionis, actio autem sine terminó dari non potest; vndè respondent difficultati non posse dari intellectionem actionem sine verbo, & in Deo etiam intelligere habet verbum, licet non sub omni consideratione, sed vt est intelligere secundum in Patre. Sic sentiunt P. Suarez disput. 18. metaph. sect. 2. a nu. 7. & lib. 2. de attributis negatiuis, cap. 12. & 13. Videri etiam potest lib. 5. de anima cap. 6. Conimbricenses 3. de anima cap. 8. q. 3. ar. 2. Molina 1. p. quæst. 27. art. 1. Vazquez, Rubio Montesinos, & alij quos citant Carmelitani hic disp. 21. q. 5.

E contra verò apud D. Thom. & eius scholam verbum requiritur in intellectu non ex parte potentiæ, aut operationis eius vt productiuæ, sed ex parte ipsius obiecti, vel vt reddatur præsens si sit absens, vel vt reddatur sufficienter immateriale, & spirituale in ratione

termi-

termini intellecti, & cogniti intra intellectum, nec solum sit intelligibile in actu primo per modum speciei impressæ; vel denique vt reddatur obiectum manifestatum in aliqua repræsentatione tanquam res dicta, & locuta. Et ad duo prima requiritur verbum ex indigentia ipsius intelligentis, & obiecti intellecti ad tertium autem requiritur verbum propter abundantiam intelligendi quatenus ex abundantia cordis os loquitur, & propterea dixit Augustinus, quod verbum in Deo non procedit ex indigentia, sed ex intelligentia, quia non procedit vt reddat essentiam diuinam intellectam in atcu, aut Patrem intelligentem, quia essentia se ipsa est in actu puro intelligibilis, & intellecta, sed vt manifestetur, & repræsentetur in imagine, id quod est in intelligentia.

Hæc Sententia sumitur ex D. Thom. qui necessitatem ponendi verbum in nobis desumit ex prima, & secunda causa, in 1. contra gent. cap. 53. vbi inquit: *Quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem, & præsentem, in quo cum intellectu imaginatio conuenit, sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem vt separatã à conditionibus materialibus sine quibus in rerum natura non existit, & hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret.* Idem docet 4. contra Gent. cap. 11. & opusc. 13. & 14. Et quod requiratur etiam propter manifesta-

tio-

tionem specialiter videri potest in q. 4. de veritat. 2. præsertim ad primum & alijs locis vbi docet, quod Pater dicendo verbum manifestat, & exprimit totam Trinitatem, & omnem creaturam, vt etiam docet 1. parte, quæst. 34.

Ratio & fundamentum huius conclusionis facile constare potest, quia in præcedenti articulo ostendimus intellectionem ex se non esse actionem productiuam, nec respicere terminum vt productum, sed vt cognitum, vnde propter assignandum terminum à tali actione productum præcisè non est ponendum verbum, sed vlterius oportet assignare necessitatem producendi tale verbum, & hanc non possumus desumere nisi ex obiecto, quod in esse obiecti formari debet intra intellectum, & intra ipsum poni vt intelligatur, eo quod intellectus est potentia perfectè trahens res ad se, & vniens illas sibi non solum vnione quadam tendente ad rem vt est extra, sed intelligente illam secundùm omnes respectus, & modos quibus potest res ipsa præscindi, componi, comparari, diuidi, &c. Hæc autem omnia requirunt obiectum cognosci, & attingi prout est intra intellectum, quia extra illum non est res ipsa abstracta, comparata, diuisa, &c. Sed hoc sortitur beneficio intellectus, ergo potentia, quæ de se cognoscitiua est obiecti secundum omnes istos modos quos sortitur intra se, & non extra, necesse est terminari ad obiectum vt intra se formatum, & non vt præcisè manet extra se. Nec sufficit ad hoc obiectum esse intra potentiam speciem impressam, tùm quia species impressa tenet se

ex

ex parte principij eliciendi intellectionem; actus autem intelligendi non terminatur ad ipsam speciem impressam, quia sic semper deberet esse reflexa, vtpotè conuertens se ad suum principium à quo elicitur: tùm etiam quia ex eadem specie impressa possunt formari plures conceptus, seu species expressæ, quia potest intelligi res secundum diuersos respectus inclusos virtualiter in eadem specie, vel secundum comparationem vnius speciei ad aliam, ergo non sufficit species impressa, vt ad illam terminetur intellectio, sed requiritur determinata, & expressa species in qua determinatè proponatur intellectui ex parte termini ad quod inuolutum est in specie impressa ex parte principij.

Ad hoc si obiectum est absens, ita vt in se ipso terminare non possit cognitionem, necessariò requiritur, quod hæc terminatio suppleatur in aliqua repræsentatione, nec sufficit ipse actus intelligendi, quia iste est ipsa cognitio, non res ipsa cognita, multò minus species impressa, quia ab ipsa vt à principio elicitur cognitio, ergo in illa non habet rationem termini nisi per reflexionem, reflexio autem supponit actum directum, & de illo inquiremus quem terminum habeat. Quod si obiectum sit præsens sed non sit spirituale, & proportionatum ipsi intellectui, manifestum est quod ad ipsum prout sic non potest terminari intellectio nisi reddatur proportionatum, & spiritualizatum etiam prout terminat cognitionem, obiectum autem non redditur spirituale, & immateriale nisi intra intellectum quia denudatio à materialibus conditioni-

bus

bus non conuenit rei materiali ad extra, sed prout intra intellectum. Quod si obiectum ipsum in se spirituale sit, vel est extra ipsum intellectum sicut vnus Angelus respectu alterius Angeli, & tunc non potest Angelus ille distinctus deseruire alteri per modum speciei etiam impressæ, quia non potest intra ipsum intellectum per suam substantiam poni, cum non habeat aliquam vnionem ad ipsum, neque per modum formæ, cum sit substantia, & intellectus accidens, neque per modum materiæ cum non sit eius subiectum, neque per modum efficientis, cum non causet intellectum nisi solus Deus. Si verò substantia Angeli sit intima intellectui, vt est respectu sui proprij intellectus cuius est subiectum, & cui seruit per modum speciei impressæ, adhuc non sufficit pro specie expressa terminante intellectionem, quia vt probat D. Thom. 4. contra Gent. cap. 11. cum intelligere Angeli non sit eius substantia, seu eius esse, etiam verbum, seu conceptus Angeli non est eius substantia, sed accidens. Cuius probationis efficacia consistit in hoc quod verbum repræsentat obiectum, vt intellectum, & cognitum, & non solum vt intelligibile, ergo si intelligere, & intellectui est accidens, etiam verbum vt intellectum oportet quod sit accidens, & non substantia, tùm etiam quia vnam, & eandem rem contingit multipliciter intelligi, & non vno tantum modo, & ideo intelligere quod per modum operationis nascitur ex intelligente, non potest esse eius substantia, seu eius esse, quia hæc debet esse fixa, & determinata, operatio verò est

mul-

multiplex, & varia manente eadem substantia, ergo etiam terminus illius debet esse varius, & multiplex, siquidem potest diuerso modo intelligi idem obiectum, per terminum autem qui est verbum, constituitur obiectum in ratione intellecti, ergo per aliquid accidentale, & non per suam substantiam debet terminare ipsam operationem; & hoc intra intellectum, quia formatio, & expressio obiecti fit per cognitionem, & locutionem, seu manifestationem internam, & sic oportet quod talis terminus formatus, extra ipsam cognitionem non sit, & consequenter neque extra potentiam.

Quod si inquiras, quomodo ipsum verbum possit deseruire ad cognoscendum obiectum nisi prius cognoscatur tanquam imago repræsentans, cum tamen nullus experiatur se prius videre hanc imaginem vt in ea videat obiectum? Quommodo etiam potest per cognitionem formari, si ipsa cognitio non respicit obiectum nisi in ipso verbo repræsentatum?

Respondetur quod imago est duplex alia exterior, & instrumentalis, quæ vt cognita ducit in cognitionem obiecti, & talis imago prius debet attingi, & cognosci quam obiectum ipsum; alia est interior, & formalis quæ non est obiectum cognitum, sed ipsa est ratio, & forma terminans cognitionem, & hæc non debet esse cognita obiectiuè, sed solum cognitionem reddere terminatam formaliter respectu obiecti, debet autem formari per cognitionem ipsum verbum, quia vt dictum est verbum repræsentat rem vt cognitam, & intellectam, & sic intellectione ipsa debet formari

mari. Et vocatur aliquando verbum à D. Th. instrumentum, quo intellectus vtitur ad cognoscendum, vt quod lib. 5. artic. 9. sed tamen non sumit instrumentum pro signo instrumentali, quod obiectiuè mouet potentiam, sed pro medio intelligendi formali, & intrinseco ipso cognoscenti. Nec repugnat quod eadem cognitio simul cognoscat, & formet, vt dicit D. Thomas opusc. 14. sicut si visio emitteret ex se lucem vel colorem, simul videtur, & produceret obiectum suum, aliàs si prius formaretur verbum, oporteret prius dicere quam cognoscere, & illa dictio seu locutio ceco modo fieret, dicendo quòd non cognoscit. Est ergo ipsa cognitio considerata in fieri, & in statu imperfecto formatiua verbi, ipso autem formato redditur perfecta, & completa cognitio tanquam contemplatio, licet etiam postea iterum possit dicere ad manifestandum obiectum ex abundantia intelligentiæ, vt iam supra explicauimus.

His suppositis, circa principalem difficultatem articuli, illi qui existimant verbum poni in intellectu ex eo præcisè, vt sit terminus productionis, consequenter in omni intellectione, nulla excepta, ponunt produci verbum. Ita P. Suarez lib. 2. de attributis negatiuis capit. 21. & alij supra citati. Qui verò tenent intellectionem de se non esse actionem productiuam, sed requiri verbum vt obiectum reddatur proportionatum, & terminans cognitionem per modum rei intellectæ, affirmant in omni intellectione requiri verbum in qua obiectum ipsum per suam entitatem non est intelligibile, & intellectum in actu, &

hoc

hoc respectu omnis obiecti creati inuenitur; respectu autem Dei clarè visi, probabilius est non formari verbum creatum, quod immediatè repræsent illum in esse intellecti.

Itaque hæc sententia duas habet partes: *Prima*, quod in omni intellectione circa obiectum creatum, vel Deum non clarè visum, formatur verbum. Quæ sine dubio est sententia D. Thom. vt videri potest 1. part. q. 27. art. 1. & q. 9. de potentia art. 5. & quæst. 4. de verit. art. 2. & 4. contra Gent. cap. 11. & multis alijs locis in quibus expresse ponit verbum esse distinctum a specie impressa, & ab actu intelligendi, præsertim illa quæst. 9. de potentia art. 5. & quæst. 8. art. 1. & alijs locis præcedente art. citatis. Ratio verò constat ex dictis, quibus probauimus necessitatem ponendi verbum.

Secunda verò pars sententiæ propositæ quo respectu Dei clarè visi non detur hoc verbum creatum, sumitur ex dictis, & ex ratione Diu. Thom. qua 1. p. q. 12. art. excludit omnem similitudinem, repræsentatiuam Dei in se in quo genere intrat verbum, concedit, autem S. Doctor similitudinem ex parte potentiæ, seu virtutis, idest lumen attingens Deum in se, sicut etiam visio attingit Deum in se, negat autem similitudinem per modum imaginis, & repræsentationis, quia similitudo virtutis, seu luminis, & ipsius visionis consistit solum in proportione actiuitatis, & operationis erga obiectum, quæ est proportio per modum tendentiæ, & respectus; non repugnat autem rem inferiorem tendere, & respicere superiorem, & creaturam ad Deum in se. Re-

se. Repræsentatio verò est per modum similitudinis, qua vel conuenit per adæquationem vnum cum altero, vel continet illud vt semen rem genitam, nihil autem creatum adæquatur Deo, aut continet illnm vt est in se. Vnde ratio Diui Thomæ explicatur, quia repræsentatio ipsa in qua formalissimè consistit ratio speciei, licèt entitatiuè sit accidens, intelligibiliter tamen debet esse eiusdem immaterialitatis cum obiecto, quod immediatè, & primò repræsentat, siquidem ipsa repræsentatio speciei realiter inuenitur in ea, & non est aliud quam ipsa res repræsentata immaterialiter, & intelligibiliter sumpta. Sic ergo illa realitas, quæ est repræsentatio speciei in ratione repræsentationis formaliter, & in esse intelligibilis, quæ comparatur ad obiectum, vel est creata, vel increata; si increata, est actus purus in esse intelligibili; & consequenter non potest inueniri in entitate creata. Si creata, in infinitum distat ab obiecto increato, multò magis, quàm repræsentatio corporea ab obiecto spirituali in se, implicat autem, quod repræsentatio corporea propriè, & immediatè repræsentet rem spiritualem, vt est in se.

Nec obstat quod etiam implicat visionem corpoream attingere rem spiritualem, cum tamen non implicet visionem creatam attingere Deum.

Respondetur enim visionem implicare ex alio principio, quia scilicet res spiritualis est omnino extra obiectum adæquatum sensus, quod non currit in intellectu creato respectu Dei. Repræsentatio autem speciei vtrobique

repu-

repugnat ex eodem principio, scilicet ex defectu similitudinis, & immaterialitatis cum obiecto.

Nec dici potest quod repræsentatio speciei entitatiuè est creata, sed terminatiuè increata, & quod finito modo repræsentat Deum. *Nam contra est*, quia repræsentatio speciei, licèt quoad entitatem sit inferior obiecto, quoad immaterialitatem tamen est impossibile, siquidem in ipsamet specie repræsentatio formaliter sumpta contineetur intelligibiliter, & intentionaliter ipsum obiectum immediatum cuius est species, ergo, & immaterialiter, quia intelligibilitas in immaterialitate fundatur, sed continentia illa subiectiuè est in specie, nec solum extrinsecè, & terminatiuè species est immaterialis, sed etiam in ipsa specie intrinsecè immaterialitas inuenitur, quia repræsentatio intrinsecè in ea inuenitur, & hæc debet esse intrinsecè immaterialis, quia intrinsecè intelligibilis, & eiusdem immaterialitatis cum obiecto, quia immediatè ei est proportionata per similitudinem. Quòd verò accidens repræsentet substantiam, ideo est quia possunt esse eiusdem ordinis in immaterialitate, & intelligibilitate, licèt non in entitate, immaterialis autem intelligibilitas est quæ per se attenditur in specie, non entitas; sed si immaterialitas intelligibilis fuerit diuina, & actus purus, hoc ipso non capitur in entitate creata, sed debet etiam entitas esse diuina, quia actus purus nulli potentialitati miscetur. Quod verò Deus repræsentetur finito modo, nihil refert, quia etiam finito modo non potest repræsentari Deus in se intelligibilitate creata,

& quæ

& quæ sit propria alicuius creaturæ, sic enim repræsentetur per effectum, & non in se ipso immediatè finito modo, ergo licèt finito modo repræsentetur, tamen si quidditatiuè attingitur vt est in se, hoc ipso illa intelligibilitas non est creata, quia non est alicuius rei creatæ, sed pertinet ad quidditatem Dei, & est actus purus, quia non immediatè proportionatur alicui rei creatæ, ergo rei increatæ, ergo est propria Dei, & sic actus purus; sicut etiam non potest species corporea repræsentare quidditatiuè rem spiritualem, licèt non comprahensiuè, & omni modo.

Tota hæc implicatio currit similiter in specie expressa, quia species expressa etiam est similitudo, & repræsentatio intellectualis obiecti, immediatè illud repræsentans, & consequenter immediatè ei proportionatur. Repræsentat autem obiectum non vt intelligibile sicut species impressa, sed vt in actu intellectum. Ex parte quidem obiecti eadem implicatio est atque in specie impressa, quia idem obiectum est. Quòd verò sit finito modo intellectum non magis conducit vt repræsentetur per speciem creatam, quam quod sit finito modo intelligibilis per speciem impressam, & tamen vt diximus etiam hoc modo repugnat dari speciem creatam Dei in se immediatè.

Quod verò reddatur intellectum in actu à me, quod non videtur habere posse diuina essentia per se ipsam, quia solum est intellecta à se per se ipsam, non à me, sed per aliquid superadditum, non obstat, quia esse intellectum duo dicit, alterum quod obiectum sit appli-

catum

catum ad intelligere per modum termini, alterum quod sit formatum vltima actualitate, ita quod ipso intelligi constituatur in actu vltimo intelligibilitatis. Primum requiritur in visione beata, sed non requiritur verbum à se formatum, sed sufficit applicatio, & vnio ad obiectum seu verbum iam formatum, sicut intellectus postquam formauit verbum, cum in ipso contemplatur obiectum non format nouum verbum sed vnitur, & applicatur formato: sic Deus est de se non solum intelligibilis, sed in vltimo actu intellectus respectu omnis intellectus cui pr sens, & vnitus esse potest intime. Vnde posita vnione eius in intellectu per modum speciei, potest per ipsum actum intelligendi beati respici Deus vt verbum formatum, & sibi vnitum, & sic ad ipsum terminari, sicut si conceptum vnius poneret Deus in mente alterius, & ad illud terminaretur intellectio. Secundum autem esse non potest, quia intelligibilitas Dei attingens eum vt in se est, nulla creata intelligibilitate formari potest, sed hæc semper distat in infinitum, & sic non repræsentat Deum, in se immediatè, sed effectum Dei.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò *argu.* ex Patre Suarez, 3. de anima. cap. 5. ad probandum, quod verbum, non ponatur propter indigentiam obiecti sed vt sit terminus actionis productiuæ, nam in primis D. Thom. vbicumque loquitur de verbo non adstruit illud ex indigentia obiecti sed propter vim intellectionis, vt patet 1. p.

q. 27.

q. 27. artic. 1. vbi ait: *Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio intellectus ex vi intellectionis proueniens.* Et q. 9. de potentia art. 5. ait: *Quod verbum est de ratione ipsius intelligere.* Et q. 4. de verit. art. 2. & super Ioannem cap. 1. lect. 1. & 4. contra Gent. cap. 21. ait: Angelum formare verbum, & tamen habet substantiam suam sibi præsentem intuitiuè, ergo verbum non ponitur propter indigentiam obiecti, scilicet vt reddatur præsens intellectui. Ratione etiam arguitur quia si ex indigentia obiecti producitur verbum, maximè quia obiectum est absens, & per ipsum verbum redditur præsens, sed si hæc ratio valeret nunquam produceretur verbum nisi in cognitione abstractiua, & ita Angelus se cognoscens, verbum non produceret. Si verò dicatur præter hanc præsentiam Angeli requiri aliam magis intimam, & veluti penetrationem potentiæ cum obiecto. Contra est, tùm quia intellectus speciebus impressis informatus, sufficienter habet obiectum intimè sibi vnitum, nec est cur magis penetratum, & vnitum requirat: tùm denique quia non repugnat: quod species impressa simul se teneat ex parte principij cognoscendi, & sit terminus in quo reluceat obiectum, quæ enim in hoc est repugnantia?

Respondetur de mente Diui Thomæ satis constare locis supra à nobis allegatis, præsertim primo contra Gent. cap. 53. & in illis locis quæ allegat P. Suarez, vt quæst. 9. de potentia artic. 5. & quæst. 8. artic. 1. apertè distinguit speciem intelligibilem impressam,

&actum

& actum intelligendi, & verbum intellectum; & tamen ipsum intelligere ponit esse actionem immanentem, quæ non est de prædicamento actionis, nec per se respicit terminum productum, sed cognitum, vt articulo præcedente ex ipso Diuo Thoma ostendimus, ergo non propter indigentiam actionis, vt habeat terminum requiritur verbum, sed propter indigentiam obiecti vt reddatur sufficienter præsens, & vnitum non solum entitatiuè sicut est substantia Angeli suo intellectui, sed etiam intelligibiliter per modum intellecti in actu quod accidentale est etiam ipsi Angelo.

Ad rationes respondetur, ad primam probationem dicitur non solum requiri verbum propter absentiam physicam obiecti, hæc enim non semper inuenitur, sed etiam vt obiectum in ratione termini cognitionis reddatur immateriale, & intentionale in actu vltimo, vt D. Thom. affirmat 1. contra Gent. citato, cap. 53. & ad hoc non sufficit præsentia quam habet obiectum in specie impressa, hæc enim præsentia tenet se ex parte principij ad producendam intellectionem, non autem per modum termini, quia ad hoc oporteret, quod intellectus reflecteretur super ipsam speciem, & ita non seruit ad intellectionem directam: tùm quia species impressa continet obiectum per modum intelligibilis, non per modum intellecti, & expressi in actu secundo, quod enim aliquid sit intellectum, & expressum, necessariò dependet ab intelligere, & exprimere, species autem intelligibilis præcedit ipsum intelligere, & exprimere, ergo non potest in ipsa repræsentari

obiectum vt expressum, & intellectum in actu vbicunque operatio intelligendi, & exprimendi est aliquid accidentaliter superueniens ipsi speciei, & intellectui, & ita species impressa existit in intellectu etiam ipso non intelligente per illam, species autem expressa cessante intellectione cessat quia repræsentat rem vt intellectam in actu: tum denique quia species impressa repræsentat cum aliqua indifferentia & potentialitate determinabili per expressionem verbi, & intellectionem, siquidem intellectio, quæ est accidens superueniens intellectui, potest variari, fierique modo cum diuersa attentione, modo cum diuersa intensione, ergo oportet quod species impressa reducatur in actum, & terminetur per ipsum intelligere, & consequenter quod ipsum verbum distinguatur à specie impressa, eò quod in verbo expressè, & determinatè repræsentatur obiectum, vt taliter, vel taliter intellectum in actu secundo, non vt solum intelligibile in actu primo. Vnde patet cur repugnet speciem impressam tenere se ex parte termini intellectionis, vt petitur in vltima probatione.

Secundò arguitur ad probandum in omni intellectione formari verbum etiam in visione Dei, primò quidem authoritate D. Thom. tùm 1. parte q. 27. artic. 1. vbi inquit: *Quod quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum*; quod frustra limitatur ad intellectionem rei creatæ, vel intellectionem abstractiuam, aut alias similes limitationes, aliàs non probaret D. Tho. dari in Deo processionem verbi, si non datur in no-

in nobis nisi cum tot limitationibus, cum quibus non datur in Deo: tùm etiam in quæst. 4. de veritate artic. 2. dicit: *Quod omne intellectum in nobis est aliquid realiter quod cedens ab alio, & hoc vniuersaliter verum est de omni quod à nobis intelligitur siuè per essentiam videatur, siuè per similitudinem.* Vbi etiam includit visionem diuinam, in qua videtur Deus per essentiam, & non per similitudinem. Ratione etiam probatur, quia omnis intellectio est vera, & propria operatio seu actio, ergo debet habere terminum, quia actio non habens terminum, nihil agit., & sic non est actio. Si verò intellectio non est actio, sed qualitas producta, ergo supponit actionem per quam producatur, & sic illa actio erit intellectio vt operatio, qualitas verò illa erit verbum vt terminus actionis. Et dato quod intellectio illa in ratione intellectionis non habeat terminum productum, sed cognitum, adhuc tamen non repugnat in visione beata, quod illa intellectio sit expressiua, & manifestatiua eius quod intelligit per modum locutionis, ergo per talem expressionem, & dictionem producetur verbum, non quidem ad reddendum obiectum intellectum in actu, sed vt dictum, & expressum à beato.

Respondetur ad primum locum S Thomæ, quod illa verba *Quicunque intelligit*, non est necesse quod distribuant pro omnibus indiuiduis, sed pro omnibus generibus intelligentium, quasi sit sensus, in omni natura intelligente ex eo, quod natura intellectiua est, habet, quod procedat aliquid intra ipsam, &

non solum extra, siuè hoc contingat in omni indiuiduo, siuè non. Intentum enim Sancti Thomæ in illo articulo erat probare contra Sabellianos, & Arrianos, quod datur in Deo processio aliqua ad intra, & hoc probat, quia in omne intelligente datur processio ad intra per actionem immanentem. Ad hoc autem impertinens est quod in omni indiuiduali actione procedat verbum, sufficit autem, & conducit quod in omni natura intelligente detur processio ad intra, sic enim optimè infert, quod etiam in natura diuina seu in Deo qui intelligens est, datur aliqua processio ad intra, & tamen non probat quod in omni indiuidua intellectione datur processio ad intra hoc enim esset nimis probare, cum in Deo Spiritus Sanctus, & Filius intelligant, nec tamen producant ad intra verbum. Quod, & Sanctus Thomas aduertit dum eodem loco, quæst. 34. artic. 1. ad 4. afferens eandem propositionem. Quicunque intelligit, &c. vt inde probaret, quod etiam Verbum producit aliud verbum, limitat illam propositionem, vt intelligatur de omni intelligente fæcundo non de eo quod intelligit vt verbum procedens, sicut intelligit Filius.

Ad secundum locum respon. D. Thom. loqui de his qui intelligunt non per similitudinem, sed per essentiam quæ non est ipsum intelligere, & intelligi per seipsam, sed indiget operatione accidentali, & de se est in potentia vt sit intellecta in actu qualis est essentia quæ est actus purus, & cuius immaterialitas non compatitur repræsentari repræsentatione, & immaterialitate creata, quæ longè illi impro-

improportionata est. Et hoc sumitur ex ratione ipsa quam reddit Sanctus Thomas, ibi, quia *ipsa conceptio*, inquit, *est effectus actus intelligendi*, quia scilicet, vbi essentia aliqua non est suum intelligere, nec sua conceptio, sed conceptio est effectus actus intelligendi ibi necessariò requiritur, quod procedat, & producatur verbum, quia hoc ipso quod conceptio est effectus, ipsa essentia seu obiectum per quod fit cognitio non est per se in vltimo actu intelligibilitatis, sed per aliquid superadditum quod est effectus actus intelligendi, & sic vbicumque verbum est effectus intellectio producere debet illud. In visione autem beata, diuina essentia quæ est species intelligibilis se ipsa est in actu vltimo intelligibilitatis, cum sit actus purus, & consequenter non per aliquem effectum redditur intellecta repræsentatiuè, sed solum illa immaterialitas quæ est actus purus redditur attactus per actum visionis beatæ, & ei vnitus in ratione termini.

Ad rationem iam respondimus præcedenti articulo, intellectionem esse actionem metaphysicam, idest actum secundum operantis non physicam formaliter, idest causalitatem ipsam operantis, & sic non petit essentialiter terminum productum, sed cognitum, licèt virtualiter possit esse actio vt dictio expressiua est, ipsa autem intellectio, licèt sit qualitas, emanatiuè tamen procedit, & non per aliam actionem, quia actus secundus est, veraque operatio, vnde non indiget alio actu secundo constitui agens, vt producat illam. Nec tamen superfluit verbum, quia est simi-

 litudo

litudo per modum termini repræsentans seu reddens præsens obiectum. In visione autem beata, nec per modum locutionis, & expressionis potest verbum produci, quia verbum sic procedit in ratione dicti, & expressi quod repræsentat obiectum secundum propriam, & immediatam immaterialitatem eius, repræsentat enim obiectum, vt intellectum in actu, & consequenter sub actualitate vltima intelligibilitatis, & immaterialitatis diuinæ, quod repugnat in repræsentatione seu immaterialitate creata. Nec sufficit repræsentare illam, vt intellectum à visione creata, quia visio ipsa non est obiectum seu res intellecta, sed essentia ipsa, ac proinde, licèt connotetur quod sit cognita à me, immaterialitas tamen, & intelligibilitas sub qua repræsentatur non est mei, qui sum cognoscens, sed obiecti cogniti, & repræsentati.

Ex quo soluitur instantia, quæ solet hic molestè fieri, quia verbum non ponitur nisi ad hoc vt reddatur obiectum intellectum à me, non ab alio, Deus autem ex se non est intellectus in actu à me, sed à se, ergo vt repræsentetur essentia diuina non absolutè vt in actu secundo intellecta in se, sed vt limitatè intellecta à me, requiretur verbum creatum, quia sic limitatè esse intellectam à me, aliquid accidentale, & temporale est. Sed respondetur, ex dictis quod esse intellectum in actu dupliciter dici potest, vel respectu obiecti, quia de se solum est intelligibile in actu primo, redditur autem in actu vltimo intellectum, vel respectu subiecti, quia appli-

catè

catè istud subiectum redditur intellectum, ideſt apprehenſum, & tentum ab iſto. Dicimus ergo quod verbum ponitur vt reddat obiectum intellectum in actu vltimo ex parte obiecti, ſecundum quod intellectum in actu vltimo condiuiditur contra intelligibile in actu primo, & hoc modo diuina eſſentia vt obiectum intelligendum, & ordinis intelligibilis eſt in actu vltimo intellecti, non ſolum à ſe, ſed reſpectu cuiuſcunque modi quo poſſit intelligi, quia eſt infinitè intellecta, in actu, ita quod per nullam actualitatem poſſit reddi magis in actu. Cæterum vt reddatur obiectum illud intellectum applicatè ad iſtud ſubiectum, ideſt tentum, & apprehenſum ab eo, non requiritur verbum ſeu ſpecies expreſſa, ſed ſufficit intellectio ipſa, ſeu actus cognoſcendi, quo redditur obiectum ipſum in ſe, & ipſum verbum, & conceptus infinitus applicatè vnitus iſti limitatè, ſicut etiam in ratione ſpeciei impreſſæ vnitur, quod ſupra aliquibus exemplis declarauimus.

Tertiò arguitur, quia per illud intelligere creatum habet diuina eſſentia vniri in ratione ſpeciei expreſſæ, ergo aliquid producitur de nouo per talem intellectionem, ſcilicet diuinam eſſentiam eſſe vnitam in ratione verbi & conceptus, quod ante non erat, hoc autem non producitur in ipſa eſſentia, ergo in ipſo intellectu. Maior probatur, quia intellectio illa etſi non format verbum reddendo rem intellectam in eſſe obiecti, reddit tamen obiectum intellectum applicatè ad iſtud ſubiectum, ergo ipſam eſſentiam vnit in ratione verbi, & ſpeciei expreſſæ ipſi intellectui, &

sic aliquid de nouo producit, videlicet illam vnionem.

Confirmatur, quia Deus non potest supplere intellectionem se ipso, quia est vitalis operatio, ergo neque rationem verbi, quia est vitalis terminus repræsentans. Patet consequentia, quia non minus repugnat suppleri terminum vitalem, quam operationem vitalem, non minus enim repugnat quod sit filius alicuius, qui ab eo non est genitus, quam quod sit generatio alicuius, quæ ab eo non processit.

Confirmatur secundò, quia aliàs non esset ratio cur etiam substantia Angeli non seruiat sibi ipsi pro specie expressa, siquidem est sufficienter immaterialis, & intima intellectui, cum deseruiat illi pro specie impressa. Nec requiritur quod sit suum intelligere, vt deseruiat pro verbo, nam apud nos intelligere, & verbum distinguuntur realiter, & tamen deseruit verbum ipsi intellectui, vt forma, & ratio intelligendi, sufficiet ergo quod ipsum intelligere terminetur intus ad essentiam vnitam in ratione speciei, illamque sua luce actuet, non quod verbum producat. *Respond.* quod circa vnionem essentiæ diuinæ in ratione speciei expressæ, quidam Thomistæ censent produci per intellectionem nostram modum quendam vnionis, & hoc modo saluant quod habeat terminum intra se productum, licèt non verbum, sed vnionem illam. Alij, & melius non ponunt vnionem aliquam informatiuam seu physicam produci per nostram intellectionem, sed intellectionem purè contemplari essentiam diuinam iam vnitam in ratione speciei

ex-

expressæ, sed solum ipsam intellectionem dici vnionem, quatenus est intentionalis apprehensio, & tendentia ad obiectum, de quo videri potest Caietanus, prima parte, quæst. 27. artic. 1. & quæst. 76. artic. 2. Magister Bannez, ibi quæst. 27. artic. 1. dub. 1. ad primum argumentum. Nauarette tom. 1. controuers. 34. §. quarto, ad sextum argumentum. Ratio est, quia ille modus, vel est distinctus ab intelligere ipso, vel non. Si non, ergo non assignatur terminus actioni. Si est distinctus, vel est productus per intelligere quatenus est dictio, vel quatenus est contemplatio, & pura intellectio. Si quatenus dictio, erit verbum, quia est aliquid dictum seu locutum quod verbum est, si vt contemplatio, supponit verbum vnitum, sicut nos contemplamur obiectum in verbo iam producto, & vnito nobis, & tamen per illam contemplationem non producimus vnionem verbi iam existentis in nobis, sed in verbo vnito contemplamur. Et sicut si Deus meo intellectui vniret conceptum, qui productus fuit à Petro, possem elicere operationem terminatam ad illum, & vnientem me illi, non vnione informationis conceptus, quæ iam supponitur, sed vnione contemplationis, & apprehensionis, quæ est ipsamet cognitio, ita Deus se ipso vnit suam essentiam in ratione speciei impressæ, & expressæ, physico modo, intellectus verò elicit actum, qui est vnitiuus appræhensiuè seu cognoscibiliter idest tendendo ad obiectum, non reali informatione ipsum vniendo. Et cum dicitur, quod intellectus trahit rem ad se, & reddit

obiectum intellectum applicatè ad se. *Respondetur*, quod hæc tractio, & applicatio fit contemplando, & attingendo obiectum cognoscibiliter, non vniendo informatiuè, & realiter essentiam seù terminatiuè, sed circa vnitam realiter, intelligendo, & apprehendendo.

Ad primam confirmationem respondetur, quod cum Deus vnitur in ratione verbi, non supplet, quod hoc verbum dicatur procedens à nostro intellectu, hæc enim denominatio suppleri non potest, ita vt dicatur aliquis terminus vitaliter procedens, vel genitus si vitaliter non procedit, sed solum vnitus. Quod autem supplet Deus est quod hoc verbum dicatur repræsentare obiectum per modum termini repræsentatiui, non per modum termini procedentis, & producti à nostro intellectu. Esse autem terminum repræsentatiuum intelligibiliter, per se habet diuina essentia, & suppleri potest in ratione causæ formalis terminantis, & in se vitaliter repræsentantis, non tamen ab isto viuente seu intelligente procedentis, sed ei vniti, sicut si conceptum vnius Deus vniat alteri intellectui.

Ad secundam confirmationem respondetur, ex supra dictis non posse substantiam Angeli esse per se speciem expressam, quia non est per suam substantiam suum intelligere, & intelligi in actu vltimo, & sic non potest repræsentari vt intellecta nisi per aliquam accidentalem qualitatem superadditam, sicut nec ipsum intelligere, & intelligi est substantia Angeli, sed operatio superaddita, quod est signum, ipsam substantiam Angeli, & secundum

se non

se non esse in actu vltimo intelligibilitatis, sed actuabilem esse. Et ad replicam, quod etiam distinguitur in nobis verbum ab intelligere.

Respondetur, quod distinguitur, vt terminus ab ipso formatus, & productus, sicque ab eo distinctus, repræsentatiuè tamen ipsum obiectum vt intellectum imbibens; substantia autem Angeli, non formatur nec procedit ab intelligere, vt terminus eius, nec potest solum extrinseca intellectione attacta formari, quia ista formatio non est per solam lucis aspersionem sicut colores redduntur lucidi, sed per intrinsecam formationem repræsentationis vitalis, & in actu secundo, quod ex se substantia Angeli non habet.

ARTICVLVS III.

An sint tres operationes intellectus, & quid sint?

D*Ari* in nostro intellectu tres operationes intellectus, quæ sunt simplex apprehensio, enunciatio, seu iudicium, & discursus, experientia in nobis testatur, & in summulis sæpius explicuimus, affirmatque D. Thom. 1. poster. lection. 1. & colligitur ex Arist. in hoc 3. de anima, text. 21. lect. 11. apud D. Thom. vbi Philosophus docet dari duas operationes intellectus scilicet, simplicium apprehensionem, & compositionem. Nec enunciationem vocat, sed compositionem, vt hoc homine etiam discursum comprehendat, qui compositione quadam constat,

nou enunciatiuo modo, sed illatiuo conceptus coniungente. Circa has ergo operationes dubiola aliqua se offerunt.

Primò inquires, vnde oriatur, quod in homine istæ operationes distinctæ sint.

Respondetur, ex imperfectione nostri intellectus id prouenire, quia procedimus de imperfecto ad perfectum, & de potentia ad actum. Ita sumitur ex Diuo Thoma 1. parte, quæst. 58 artic. 5. vbi docet: *Quod quia intellectus noster procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum, cognita seu visa aliqua re, non statim attingit quidquid illi conuenire potest*, indiget ergo transire ad aliud, & componere cum illo, vt cognoscat ei conuenire, intellectus autem Angeli, quia in genere intellectuali perfectus est, statim visa aliqua re penetrat quidquid illi conuenit, quia non vtitur discursu, sed comprehensione, & sic in eo datur simplex, & vnicus modus operandi, qui tamen ita virtuosus est, vt æquiualeat nostro discursui, & multiplicatis actibus: sicut etiam in naturalibus res generabiles, & corruptibiles, quæ procedunt de imperfecto ad perfectum successiuè acquirunt suam perfectionem, & non vnico actu: quæ verò incorruptibiles sunt, non acquirunt suam perfectionem successiuè generando, & corrumpendo, sed statim illam habent à principio, vt cœlum. Sic in spiritualibus anima rationalis, quæ infima est in gradu intellectiuo, ideoque vnitur corpori corruptibili, acquirit successiuè suam perfectionem scientiæ, & non vtitur indiuisibili comprehensione, sed discursu, & compositione, Angeli verò

quia

quia sunt perfectè separati à corpore, & communicatione ad corpus; sunt etiam perfecti intellectus, nec habent successiuè acquirere scientiam; sed comprehensiuè, & simplici actu penetrante quidquid est in obiecto.

Dices; ergo saltem quoad illa, quæ naturaliter non conueniunt alicui rei, sed moraliter vel supernaturaliter, poterit Angelus compositione vti, & successiuè acquirere vnum post aliud. Et deinde quoad propositiones negatiuas, seu quoad diuisionem, cum possit res omnino disparatas, & quæ sub vna specie contineri non possūt negare de aliquo, non poterit id facere sine aliqua compositione specierum, & actuum, quia ad vnicam reduci non possunt, & consequenter, neque ad vnicum actum.

Respondetur aliquos ita concedere vt argumentum intendit in cognitione Angeli rerum supernaturalium, vel in diuisione, seu negatione facienda. Sed immeritò, quia supernaturale lumen non destruit, sed perficit naturam, & de se simplicius lumen est, & altius quam naturale. Itaque vel se accommodat naturæ intelligentis, & eius modo sicut de cognitione fidei docet S. Thom. 2. 2. quæst. 1. artic. 2. vel naturam eleuat, & rapit ad altiorem, & simpliciorem modum suum. Si primo modo, fiet in Angelis sine discursu cognitio supernaturalis, quia eius modo se accommodat, non illud destruit. Si secundo modo magis eleuat à discursu, quia ad altius, & simplicius lumen, & modum simpliciorem rapit intellectum. Atque ita in Angelis vnica specie à Deo infusa, vel attemperata repræsentat subiectum, non solum sub forma ei na-

tura-

turaliter manifestata, sed supernaturaliter, & ex obedientali potentia conuenienti.

Quod verò dicitur de diuisione, & negatione. Respondetur quod Angelus quando cognoscit negando vnam formam, seu prædicatum de aliquo subiecto, quod in specie repræsentatiua subiecti non continetur, vt si dicit lapis non est Angelus, ait quid simile quod in specie lapidis non continetur, & vult Angelus vtrumque extremum negatum distinctè, & expresse cognoscere, tunc coniunget duplicem speciem in ordine ad faciendam illam collationem, & comparationem negatiuam, seu diuisiuam, sed non eliciet duplicem actum componentem; sed vnicum simplicem vtentem vtraque illa specie tanquam inadæquata vnius actus, & cognitionis; qua attingit vtrumque per modum vnius sic comparati. Non dicetur tamen compositio vel discursus ratione plurium specierum concurrentium ad vnum actum eliciendum modo inadæquato, sed ex pluralitate actuum ex diuersis speciebus formatorum, & per collationem aliquod tertium formantium non simplici modo vtraque specie vtentium, & elicientium vnicum actum. Si tamen velit Angelus quodlibet extremum negatum distinctè, & expressè in se videre, sed videre negationem alicuius per formam negatam, vt in conceptu vnius veritatis, contradictorium suum tanquam falsum agnoscat, ad hoc sufficiet videre ipsam affirmationem qua posita cognoscitur negatio eius vt falsa, & cognita aliqua natura, cognoscitur non esse aliquid aliud præter se, sed tunc illa negatio attin-

gitur

gitur quasi in confuso, & in obliquo. Videatur S. Tho. 1. p. q. 58. art. 4. ad 2.

Secundò inquires, in quo consistat simplicitas apprehensionis, & compositio? Nam ex vna parte multa complexa sunt, quæ pertinent ad primam operationem, vt ait Diuus Thom. 3. de anima lect. 11. & 1. p. quæst. 17 ar. 3. & q. 1. de veritate art. 3. Ex alia verò parte, nec ipsa compositio excludit simplicitatem, formatur enim propositio ex pluribus conceptibus, per modum vnici, & indiuisibilis conceptus quia ille conceptus simplex qualitas est, vt diximus in summulis q. 5. art. 2. ergo simplicitas non obest compositioni.

Respond. simplicem apprehensionẽ aut compositam, non dici ratione ipsius simplicitatis, aut compositionis inesse qualitatis aut entitatis, nec iterum propter simplicitatem, aut compositionem obiecti etiam in ipsa entitate obiecti in se, sed composito præcipuè respicit aliquam costructionem artificiosam, quæ in ipsa cognitione formatur ex pluribus cognitionibus, simplex verò cognitio eam excludit.

Ratio est, quia quod præcipuè intellectus intendit per compositionem, & diuisionem, est attingere veritatem artificio seu constructione, quia non potest comprehensione sicut Angelus, & vnico intuitu. Ergo illud dicitur ad simplicem operationem pertinere quod intelligitur sine illa constructione artificialiter compositiua, sed est ex remum, vel pars in ordine ad veritatem attingendam, ideoque non resolubilis in aliam partem, & hoc pertinet ad primam operationem. E contra

tra verò quidquid habet rationem totius artificiali modo construibilis, & resolubilis, dicitur ad compositionem pertinere, quidquid sit an totum hoc sit repræsentabile in vnica cualitate, & entitate an pluribus coordinatis, hoc enim per accidens se habet ad artificiosam constructionem veritatis. Vndè non dicitur simplex vel composita operatio penes simplicitatem vel comparationem conceptuum quasi physicam, & entitatiuam, sed artificiosam procedendo de vno ad aliud, quod saluatur etiam si totius compositi, & constructi vna imago producatur, quæ entitatiuè vna sit; plura, inadæquata, & coordinata obiecta complectens, nam saltem præsuppositiuè debet plures actus, & conceptus supponere, ex quibus consurgat, & formetur imago illa comparando vnum ad alium, quod in Angelo non est, qui non ex pluribus congregat veritatem, sed simplicitate intellectum resplendet, vt dicit S. Dyonisius 7. cap. de diuinis nomin.

Quòd verò obijcitur de simplici operatione componente definitionem aut terminum complexum. Respond. quod non est compositio perfecta simpliciter consummate, quia non per modum totius, & terminando compositionem, sed imperfecta, qua solum componitur pars, & non totum, sicut cum formatur brachium aut caput, vtique illæ partes constant ex alijs partibus, vt brachium ex manu, & cubito, ossibus, carne, neruis, &c. tamen ista non componunt adhuc totum simpliciter, sed partem compositam, ideoque non consummatur ibi ratio totius, nec sistit

gene-

generatio, & formatio compositionis, quæ solum sistit in ipso toto. Verum est quod in istis artificialibus, præsertim rationis, quæ maximè ordinatione, & relatione fiunt, facile mutatur id quod est pars in totum, & è contra, sicut etiam in artificialibus realibus domus, quæ est pars alterius, potest separari, & fieri totum, & è contra, immò aqua quæ modo est totum, fit pars vniendo alteri aquæ, & fit totum separando ab illa. Quandiu ergo aliquid sumitur ad modum partis, licèt complexæ, & compositæ, ad primam operationem pertinet, quia illa constructura, seu formatio non simpliciter componit totum, aut veritatem adhuc manifestat, sed solùm partem & extrèmum huius constitutionis. Quando autem per modum totius sumitur oratio siuè enunciatiua sit, siuè non, pertinet ad ipsam comparationem, & diuisionem, veritas tamen in sola enunciatiua oratione inuenitur, de quo plura diximus in Summulis q. 5.

Tertiò inquires, An secunda operatio sit idem quod iudicium, vel sit distinguenda duplex compositio, alia per modnm enunciationis, alia per modum iudicij.

Respondetur, iudicium aliquando sumi largius pro quacumque discretione inter vnum, & aliud, sicut etiam sensus externus discernit inter album, & nigrum, amarum, & dulce, qua ratione dicit S. Thom. quodl ib. 8. art. 3. *Quod propria operatio sensuum est iudicium de proprio sensibili*, & de hoc egimus supra qu. 5. art. 2. Aliquando sumitur iudicium strictius pro assensu, vel dissensu circa aliquam veritatem vel falsitatem quæ fit affirmando aut negando,

do. Et hoc modo aut fit per collationem & comparationem extremorum, aut supponit illam, & cadit super illam assensus vel dissensus. Et ideò tale iudicium non inuenitur in brutis, quia collatione carent; in Angelis autem eminentiori modo, quia sine conferentia comprehendunt, & iudicant. In nobis autem quia affirmatione, vel negatione fit circa extrema coniuncta, seu veritatem non circa rem simplicem, ideò ad secundam operationem pertinet.

Difficultas autem est in duobus. Primum an iudicium sit actus distinctus ab enunciatione apprehensa, seu repræsentata, an idem sit formatio ennnciationis, & iudicij? Secundum, dato quod sit actus distinctus an sit simplex actus, vel compositus?

Ad primum Respondetur sine dubio distingui enunciationem vt apprehensam, seu repræsentatam ab ipso iudicio quod est assensus, seu sententia mentis, aut adhæsio ad vnam partem determinatam. Et hoc à posteriori constat, quia aliquando apprehendimus aliquam enunciationem seu compositionem, & suspendimus iudicium, seu sententiam, sicut si dicamus, astra sunt paria an non? formatur aliqua compositio enunciatiua prædicati de subiecto, nec tamen fertur iudicium sed suspenditur, quia nondum plenè cognoscitur veritas, nam si euidenter cognoscatur, non potest detineri iudicium, quia intellectus positis præmissis euidentibus, cogitur assentiri conclusioni, vt ostendimus q. 24. Logicæ. Vbi ergo non cogitur intellectus, potest suspendere iudicium, & tamen formatur, & repræsenta-

ſentatur enunciatio quia formatur totum illud ſuper quod poteſt cadere iudicium aſſenſus, vel diſſenſus quod conſtat compoſitione ſubiecti, & prædicati, ergo diſtinguitur enunciatio repræſentata, & apprehenſa à iudicio.

A priori autem id manifeſtatur, quia diuersū eſt obiectum iudicij, & enunciationis tantum repræſentatæ. Nam per enunciationem apprehenduntur extrema vt coniuncta interſe, & fit collatio ſeu comparatio vnius extremi ad aliud iudicium autem facit comparationem, & collationem illius propoſitionis compoſitæ ad id quod eſt in re vel ad principia à quibus dependet veritas rei. Et ideò iudicium hoc poteſt ſequi poſt diſcurſum, & reddit intellectum determinatum, & adhærentem Ili veritati quia attingit, & comparat veritatem ad ſuas cauſas, vel ad id quod eſt in re, & ita certificatur, ſeu adhæret intellectus veritati ipſi prout ſi cauſis ſuis aut fundamentis comparatur. Ergo eſt diuerſa vtrobique comparatio, & obiectum, ſicque erit diuerſus actus quantum eſt ex natura rei. Et ideò veritas formalis inuenitur in hoc iudicio, vt ſæpius dicit S. Thom. locis ſupra cit. licèt ſignificatiuè inueniatur in enunciatione, eo quod veritas ſumitur per conformitatem, & comparationem rei enunciatæ ad id quod eſt, vel non eſt in re iuxta ſua principia, & ideo ibi formaliter inuenitur iſta comparatio fit, non vbi ſolum exprimitur vnio extremorum.

Vnde conuincitur eorum ſententia, qui non diſtinguūtur inter coniunctionem extremorum inter ſe, quod fit in enunciatione, & compa-

ratio-

rationem ipsius enunciationis ad id quod est vel non est in re, & ideo dicunt non distingui iudicium à compositione, seu enunciatione, vt docet P. Suarez lib. ſt. 3. de anima cap. 6. Conuincitur inquam quia iudicium formaliter loquendo non respicit repræsentationem extremorum, vt comparatorum, & vnitorum inter se, sed ipsam enunciationem comparat per conformitatem, aut difformitatem ad esse, vel non esse in re, ideoque de se postulat distinctum actum, quia habet diuersam comparationem, & obiectum. Non negamus tamen aliquando intellectum vnico actu complecti posse vtrumque, & simul vnire aliqua extrema inter se, & conformare ei, quod in re est, vt cum actu video Petrum esse album aut sedere, vt id pronuncio non enunciatiuè tantum, sed etiam essertiuè, & per assensum dicendo, Petrus verè est albus, seu absolutè Petrus est albus, vbi implicitè inuoluitur verè est, vel ita est in re; vnico tamen signo seu enunciatione exprimitur, quia non solum in verbo est significare possumus vnionem extremorum, sed etiam certificationem, & verificationem assensus, & assertionis. Itaque in iudicio inueniuntur hæc tria; præsuppositiuè, compositio extremorum enunciatiua; formaliter assensus intellectus comparans extrema enũciata conformiter ad rem: consecutiuè, discretio vnius à suo opposito.

Ad 2. aliqui dicunt iudicium esse actum compositum, quod affirmat P. Suar. loco cit. cõformiter ad suam sententiam, quod non distinguitur iudicium à compositione, & comparatione vnitiua extremorum inter se, sicut

enim

enim non possumus apprehendere propositionem simplici actu, vt in negatiuis clarius constat, itaneque simplici actu iudicare.

Respondetur tamen illud iudicium formaliter non requirere compositionem, sed præsuppositiuè, quatenus supponit plures actus, quibus formatur enunciatio, & super quæ cadit iudicium.

Ratio est, quia iudicium non format compositionem, & vnionem extremorum, sed ipsam enunciationem, seu extrema vnita comparat ad id, quod est in re cum determinatione, & adhæsione intellectus. Ad hoc autem sufficit simplex actus comparatiuus, quia ad istum actum non pertinet vnire aliqua, & coniungere, sed eorum quæ coniuncta, & vnita sunt conformitatem ad esse, vel non esse in re concipere, quæ est simplex comparatio, non vnitiua extremorum, sed extrema vnita supponens; & illa conformitas, seu comparatio ad id quod est in re sumitur non in actu signato, sed vt in exercitio determinans, & adherere faciens intellectum quod est assensus ad propositionem illam vt veram seu conformem rei, idem est enim dicere per assensum ita hoc est, ac dicere verè est, seu conformiter ad rem.

Dices hoc iudicium quod nos distinguimus à formatione enunciationis non pertinet ad secundam operationem, sed ad tertiam, discursus enim terminatur ad tale iudicium, tunc enim sistit discursus, cum resoluitur, & sententiatur conclusio, ergo non potest pertinere ad secundam operationem, quia secunda operatio est medium transeundi ad tertiam iudi-

iudicium autem est terminus tertiæ, inquo sistit discursu.

Respond. iudicium non esse diuersum, quia non est motus illatiuus, sed pertinere ad secundam operationem in qua est collatio, seu comparatio ipsius enunciationis compositæ ad id quod est in re cum adhæsione intellectus, hoc ipso quod comparatur illi secundum conformitatem. Sic ergo secunda operatio quantum ad enunciationem præbet materiam discursui, & ordinatur ad illum, sed secunda operatio quantum ad assensum; & iudicium est finis, & terminus ad quem ordinatur discursus vt ad perfectionem quam intendit. Et hoc ideò quia in secundas operatione inuenitur veritas, vel falsitas, sed non innotescit statim ex simplici, & nuda enunciatione quæ est prima formatio secundæ operationis, & status eius imperfectus. Ad manifestandam autem veritatem, quæ ibi nondum potest innotescere, ordinatur inquisitio, & discursus, quæ probatione sua manifestet, & ordinet, ac determinet intellectum ad cognoscendum ita esse vel non esse in re. Qua probatione facta formatur consummata comparatio, & collatio secundæ operationis quæ est iudicium. Et ita secunda operatio in statu imperfecto, idest sine sufficiente manifestatione veritatis ordinatur ad discursum, & discursus rursum ad secundam operationem in statu perfecto, & consummato in quo quiescitur per assensum in veritate.

Quartò inquires, an per istas tres operationes formetur distinctus conceptus?

Respondetur de prima, & secunda operatione id ex-

id expresse doceri à D. Thom. multis locis vt quodlib. 5.art.9.& h.9.de pot.art 5. ex Arist. 5. de anim. text. 12. super quem locum etiam videri potest S. Tho. Non verò apparet quod discursui seorsum attribuat distinctum verbum seu conceptum, nam potiùs dum cogitamus, quod sit per discursum nondum perfectè formamus verbum, vt ex Aug. docet D.Thom. 1. p.q.34 art. 1. ad 2. & opusc. 13. Formatur ergo verbum tam in prima, quam secunda operatione, quia in vtraque est distinctum obiectum repræsentandum, in prima, ipsa natura seu quidditas rei, aut res ipsa in se, in secunda ipsa veritas, quæ non sufficienter explicatur per primam operationem, quia ibi repræsentatur res aliqua absolutè in se, in secunda incipit repræsentari secundum conuenientiam, & comparationem ad aliud, secundum quam explicatur veritas vel falsitas, scilicet quod ita sit, sicut repræsentatur conuenire, vel disconuenire. Hoc enim si posset repræsentari in prima pperatione, non indigeret procedere de potentia ad actum in secunda, sed haberet se sicut conceptus Angeli, qui statim intelligit non solum rem, sed etiam quidquid illi conuenit, vel non conuenit euoluendo, & comprehendendo totum. Noster autem intellectus cum procedat de potentia ad actum, non potest in prima apprehensione totum euoluere in actu, indiget ergo nouo conceptu in secunda operatione euoluente, & repræsentante, quod in prima non potest. Nec sufficit dicere quod plures conceptus primæ operationis vt coordinati inter se, sufficiunt pro secunda. Contra enim

est

eſt, quia non ſufficit coordinatio ſucceſſionis ita quod vnus conceptus poſt alium fiat, ſed coordinatio proportionis, & conuenientiæ ſecundum prædicationem nam poteſt aliquando poſt vnum conceptum ſimplicem ſuccedere alius diſparatè ſe habens, & diſconueniens illi, ergo ad videndam illam conuenientiam, vel diſconuenientiam, & proportionem vnius cum alio requiritur aliqua ſpecialis cognitio, & penetratio vnius extremi ad aliud, & non ſola coordinatio ſucceſſionis in conceptibus, ſed coordinatio ſuper conuenientia conceptuum, & proportione inter ſe.

An verò conceptus ille ſecundæ operationis ſit vnus entitatiuè, qui tamen coordinationem illam conceptuum ſimplicium reſpiciat vt plura obiecta inadæquata, ſed per modum vnius coordinata, licèt præſuppoſitiuè in prima operatione ſupponantur plures conceptus ex quorum coordinatione, & collatione reſultet ille conceptus ſecundæ operationis, diximus quæſt. 5. ſummularum, & aliquid ſequent. art. attingemus. Sufficit aduertere, quod S. Tho. 1. p. q. 85. art 5. ad 1. dicit quod compoſitio, & diuiſio intellectus per quandam differentiam, vel comparationem fit. Vbi autem plura intelligi poſſunt ſub vnica ratione comparationis, vel differentiæ aut vnitatis, vnica ſpecie, vel vnica cognitione, aut conceptu attingi poſſunt, vt artic. ſequen. dicetur; non ergo repugnat comparationem illam, aut differentiam qua fit compoſitio aut diuiſio, vnico conceptu terminari, licèt formato, & collecto ex multis qui præcedunt in ſimplici, ſeu

seu prima operatione, vt ex illis collatiuè formatur secunda, in quo longè abest Angelo, qui licet rem compositam attingat, tamen non compositè nec collatiuè vnius ad alterum, nec formatur ex pluribus præsuppositis, & collatis, sed vnico intuitu, & comprehensione totum illud attingit: in nobis autem sicut mixtum fit ex miscilibus non actu existentibus, sed precedentibus, & alteratis, & corruptis, sic ex precedentibus conceptis collatis, vnus resultat qui compositus dicitur obiectiuè, & ratione præsuppositorum.

Quod verò attinet ad discursum, cum non constet nisi pluribus præsupposi ionibus non facientibus, aut componentibus vnam tertiam sed indiferentibus, videtur quod non producat distinctum verbum à propositionibus, sed illas cum diuersa modificatione, & habitudine, scilicet vt inferentes, vel vt illatas. Vnde sicùt per discursum sit transitus de vna propositione ad aliam ita oportet ad producendum id quod propositionis est in illo conceptu, seu verbo concurrere secundam operationem, & quantum ad id quod motus, seu illationis est, concurrere tertiam, quod est respicere illud verbum seu conceptum vt modificatum. Et sic cum dicitur quod est distincta operatio, ergo habet distinctum verbum conceditur quod est distinctum modaliter, non realiter ab eo quod propositionibus ipsis repræsentatur: cum verò ex simplici apprehensione proceditur ad repræsentationem compositam, distinctum obiectum relucet in repræsentanda quidditate, vel veritate. Et sic discursus secundum causalitatem (idest secun-

dum illationem) præsupponit discursum secundum successionem (idest secundum plures propositiones succedentes) vt dicit S. Thomas, 1. p. q. 14. art. 7. non verò ex pluribus propositionibus vnam facit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum intellectus possit plura per modum plurium intelligere.

IN hac parte sunt duæ sententiæ Prima, quæ attribuitur Scoto in 1. distinct. 3. q. 6. alijsque eius sectatoribus, & sequuntur Connimb. 3. de anim. c. 8. q. 6. art. 2. P. Suarez lib. 3. de anima cap. 7. & alij qui tenent posse per se plura vt plura cognosci etiam non attenta vnitate tanquam formali ratione vel conditione requisita; Aristotelem autem, & D. Tho. oppositum dicentes explicant, quod loquuntur de cognitione perfecta, quia intensa cognitio vnius remittit alterius cognitionem.

Opposita sententia est D. Thom. 1. p. q. 12. art. 10. & q. 58. art. 2. & q. 85. art. 4. & de veritate, quæst. 8. art. 14. & 1. contra Gent. cap. 55. Sequuntur communiter eius discipuli Caiet. & Ferrar. supra loca cit. Capr. in 2. distin. 3. q. 2. M. Bannez super quæst. 85. cit. & al j. Nec D. Thom. hoc affirmat de solo intellectu nostro aut sensu, sed vniuersaliter tam de sensu, quam de intellectu, tam nostro quam Angelico. Et ita reducitur hoc ad vniuersalem rationem, quæ omnem intellectum comprehendat. Sumitque hoc ex illo dicto Arist. 2. Topic. c. 4. *Quod contingit plura scire, non autem cogitare seu intelligere.*

Cum

Cum autem certum ſit quod diuerſo tempore poſſumus plura intelligere per modum plurium, & per diuerſos actus, difficultas eſt an ſimul idest eodem tempore, poteſtque in duplici ſenſu controuerti.

Primus, an eodem tempore eliciendo plures actus, qui adæquati ſint, & quilibet integrum habeat obiectum.

Secundus, an eliciendo tantum vnum actum qui plura habeat obiecta, non attendendo ad hoc quod reducantur ad aliquam vnitatem, ſed in ſola pluralitate remanendo. Rurſus videndum eſt ex quo principio repugnet intelligere plura, vt ſupra ſimul, an ex limitatione potentiæ, vt aliqui exiſtimant, qui conſequenter affirmant ſolum repugnare intellectui intelligere plura, vt plura perfectè, eo quod ſubiectum ex ſua limitatione non eſt capax plurium formatum perfectè, & adæquatè, benè tamen imperfectè; an verò repugnet ex ipſo modo operandi, & repræſentandi qui non poteſt tendere, niſi per modum vnius in obiectum ſuum, ratione cuius D. Thom. nunquam recurrit in hac parte ad limitationem potentiæ operantis, ſed ſolum ad repræſentationem ſpecierum quas dicit ſe habere ſicut figuras terminantes potentiam. Ergo de hoc oportet reddere rationem.

Dico ergo 1. Reſpectu vnius actus eliciendi non poſſunt plura intelligi per modum plurium, idest non reducendo illa plura ad aliquam rationem formalem vnam. Hæc cit. locis expreſſe ponitur à D. Thom. nec opus eſt verba referre, quia id ex profeſſo probat, ſed rationibus eius eſt probandum. In pri-

¶nis ergo maximè hæc conclusio nititur experientiæ, quæ Philosophiæ est mater, videmus enim quod cum plura volumus comprehendere ad vnum nos colligimus, ipsa verò dissipatione distrahimur. Et redigimur ad vnum vel ad vnam comparationem vel differentiam, vel ad vnam aliquam circumstantiam loci vel temporis, &c. atque ita sub aliquo modo vnitatis pluralitas reduci debet, vt cognoscantur plura. Deinde instat ratio D. Thom. adducta, quia repugnat duas formas completas, & perfectas simul actuare idem subiectum, sicut, quod idem corpus figuretur duplici figura, aut duplici colore informetur, sed si redigantur in vnum sub quo plura attingantur, illud vnum erit ratio formalis, vel ex parte rationis formalis se tenebit, & illa plura materialiter, & inadæquatè attingentur. In qua ratione considerandum est, quod S. Doct. non loquitur de quibuscumque formis, sed de habentibus rationem aliquam termini, & perfectè, atque adæquatè existentibus in subiecto. Ad hoc enim seruiunt exempla allata de figura & colore, quia figura ex terminatione quantitatis resultat, color autem ex terminatione qualitatis quæ est perspicuitas, vt diximus supra q.7. Talis ergo terminus quando est perfectus, idest vltimus, debet esse vnus, quia plures, & vltimi repugnant, si enim vnus terminus est vltimus non relinquit vlterius terminabile subiectum, alias vltimus non esset, ergo repugnat quod alter vltimus ei adueniat. Species autem informant per modum terminantis, quia in esse repræsentatiui se habent vice obiecti, obiectum autem est termi-

nus

nus cognitionis. Sed tamen quia etiam est principium, ideò obiectum prout relucet in specie impressa, non est perfectè, & vltimatè terminus, sed virtualiter, & ideò non repugnat plures species impressas simul informare potentiam, sicut reseruantur in ea plures species repugnat autem esse plures species impressas. seu conceptus per modum plurium, quia ibi obiectum se habet per modum termini perfecti, & vltimi respectu cognitionis actualis.

Sed dices, hac ratione probari, quod non posset simul intellectus informari cognitione visionis beatæ, infusæ, & acquisitæ, quætamen fuerunt simul in Christo; & Angelus simul cognoscit essentiam diuinam, essentiam suam, & alia. Vt huic obiectioni satisfiat plenius.

Dico secundò. Non repugnat plures operationes simul simultate durationis esse in intellectu, & vnamquamque suum terminum habere, dummodo sint diuersi ordinis, idest vna supernaturalis altera natualis, vel vna deriuetur ex alia seu sit causa alterius, sic enim primus terminus non est vltimus simpliciter, sed subordinatur alteri. Sumitur ex D.Thom.q.8. de verit. art. 8. ad 6. & 11. & 14. vbi concedit quod si vnum est ratio intelligendi aliud, vnum eorum erit quasi formale, & aliud quasi materiale,& sic illa duo sunt sicut vnum intelligibile. Et sic dicit quod Angelus simul cognoscit se per suã essentiam, & alia obiecta per alias species. Et similiter præmissas,& conclusionem simul attingit, quia minor, & conclusio simul tempore cognoscuntur, vt docet Philosoph. 1. Post.

rationem ipſius enunciationis ad id quod eſt vel non eſt in re, & ideo dicunt non diſtingui iudicium à compoſitione, ſeu enunciatione, vt docet P. Suarez lib. ſt. 3. de anima cap. 6. Conuincitur inquam quia iudicium formaliter loquendo non reſpicit repræſentationem extremorum, vt comparatorum, & vnitorum inter ſe, ſed ipſam enunciationem comparat per conformitatem, aut difformitatem ad eſſe, vel non eſſe in re, ideoque de ſe poſtulat diſtinctum actum, quia habet diuerſam comparationem, & obiectum. Non negamus tamen aliquando intellectum vnico actu complecti poſſe vtrumque, & ſimul vnire aliqua extrema inter ſe, & conformare ei, quod in re eſt, vt cum actu video Petrum eſſe album aut ſedere, vt id pronuncio non enunciatiuè tantum, ſed etiam eſſertiuè, & per aſſenſum dicendo, Petrus verè eſt albus, ſeu abſolutè Petrus eſt albus, vbi implicitè inuoluitur verè eſt, vel ita eſt in re; vnico tamen ſigno ſeu enunciatione exprimitur, quia non ſolum in verbo eſt ſignificare poſſumus vnionem extremorum, ſed etiam certificationem, & verificationem aſſenſus, & aſſertionis. Itaque in iudicio inueniuntur hæc tria; præſuppoſitiuè, compoſitio extremorum enunciatiua; formaliter aſſenſus intellectus comparans extrema enũciata conformiter ad rem: conſecutiuè, diſcretio vnius à ſuo oppoſito.

Ad 2. aliqui dicunt iudicium eſſe actum compoſitum, quod affirmat P. Suar. loco cit. cõformiter ad ſuam ſententiam, quod non diſtinguitur iudicium à compoſitione, & comparatione vnitiua extremorum inter ſe, ſicut

enim

enim non possumus apprehendere propositionem simplici actu, vt in negatiuis clarius constat, itaneque simplici actu iudicare.

Respondetur tamen illud iudicium formaliter non requirere compositionem, sed præsuppositiuè, quatenus supponit plures actus, quibus formatur enunciatio, & super quæ cadit iudicium.

Ratio est, quia iudicium non format compositionem, & vnionem extremorum, sed ipsam enunciationem, seu extrema vnita comparat ad id, quod est in re cum determinatione, & adhæsione intellectus. Ad hoc autem sufficit simplex actus comparatiuus, quia ad istum actum non pertinet vnire aliqua, & coniungere, sed eorum quæ coniuncta, & vnita sunt conformitatem ad esse, vel non esse in re concipere, quæ est simplex comparatio, non vnitiua extremorum, sed extrema vnita supponens; & illa conformitas, seu comparatio ad id quod est in re sumitur non in actu signato, sed vt in exercitio determinans, & adherere faciens intellectum quod est assensus ad propositionem illam vt veram seu conformem rei, idem est enim dicere per assensum ita hoc est, ac dicere verè est, seu conformiter ad rem.

Dices hoc iudicium quod nos distinguimus à formatione enunciationis non pertinet ad secundam operationem, sed ad tertiam, discursus enim terminatur ad tale iudicium, tunc enim sistit discursus, cum resoluitur, & sententiatur conclusio, ergo non potest pertinere ad secundam operationem, quia secunda operatio est medium transeundi ad tertiam

iudi-

iudicium autem est terminus tertiæ, in quo sistit discursu.

Respond. iudicium non esse diuersum, quia non est motus illatiuus, sed pertinere ad secundam operationem in qua est collatio, seu comparatio ipsius enunciationis compositæ ad id quod est in re cum adhæsione intellectus, hoc ipso quod comparatur illi secundum conformitatem. Sic ergo secunda operatio quantum ad enunciationem præbet materiam discursui, & ordinatur ad illum, sed secunda operatio quantum ad assensum, & iudicium est finis, & terminus ad quem ordinatur discursus vt ad perfectionem quam intendit. Et hoc ideò quia in secundas operatione inuenitur veritas, vel falsitas, sed non innotescit statim ex simplici, & nuda enunciatione quæ est prima formatio secundæ operationis, & status eius imperfectus. Ad manifestandam autem veritatem, quæ ibi nondum potest innotescere, ordinatur inquisitio, & discursus, quæ probatione sua manifestet, & ordinet, ac determinet intellectum ad cognoscendum ita esse vel non esse in re. Qua probatione facta formatur consummata comparatio, & collatio secundæ operationis quæ est iudicium. Et ita secunda operatio in statu imperfecto, idest sine sufficiente manifestatione veritatis ordinatur ad discursum, & discursus rursum ad secundam operationem in statu perfecto, & consummato in quo quiescitur per assensum in veritate.

Quartò inquires, an per istas tres operationes formetur distinctus conceptus?

Respondetur de prima, & secunda operatione id ex-

id expresse doceri à D. Thom. multis locis vt quodlib. 5.art.9.& h.9.de pot.art 5. ex Arist. 5. de anim. text. 12. super quem locum etiam videri potest S. Tho. Non verò apparet quod discursui seorsum attribuat distinctum verbum seu conceptum, nam potiùs dum cogitamus, quod sit per discursum nondum perfectè formamus verbum, vt ex Aug. docet D.Thom. 1. p.q.34.art. 1. ad 2. & opusc. 13. Formatur ergo verbum tam in prima, quam secunda operatione, quia in vtraque est distinctum obiectum repræsentandum, in prima, ipsa natura seu quidditas rei, aut res ipsa in se, in secunda ipsa veritas, quæ non sufficienter explicatur per primam operationem, quia ibi repræsentatur res aliqua absolutè in se, in secunda incipit repræsentari secundum conuenientiam, & comparationem ad aliud, secundum quam explicatur veritas vel falsitas, scilicet quud ita sit, sicut repræsentatur conuenire, vel disconuenire. Hoc enim si posset repræsentari in prima pperatione, non indigeret procedere de potentia ad actum in secunda, sed haberet se sicut conceptus Angeli, qui statim intelligit non solum rem, sed etiam quidquid illi conuenit, vel non conuenit euoluendo, & comprehendendo totum. Noster autem intellectus cum procedat de potentia ad actum, non potest in prima apprehensione totum euoluere in actu, indiget ergo nouo conceptu in secunda operatione euoluente, & repræsentante, quod in prima non potest. Nec sufficit dicere quod plures conceptus primæ operationis vt coordinati inter se, sufficiunt pro secunda. Contra enim

est

est, quia non sufficit coordinatio successionis ita quod vnus conceptus post alium fiat, sed coordinatio proportionis, & conuenientiæ secundum prædicationem nam potest aliquando post vnum conceptum simplicem succedere alius disparatè se habens, & disconueniens illi, ergo ad videndam illam conuenientiam, vel disconuenientiam, & proportionem vnius cum alio requiritur aliqua specialis cognitio, & penetratio vnius extremi ad aliud, & non sola coordinatio successionis in conceptibus, sed coordinatio super conuenientia conceptuum, & proportione inter se.

An verò conceptus ille secundæ operationis sit vnus entitatiuè, qui tamen coordinationem illam conceptuum simplicium respiciat vt plura obiecta inadæquata, sed per modum vnius coordinata, licèt præsuppositiuè in prima operatione supponantur plures conceptus ex quorum coordinatione, & collatione resultet ille conceptus secundæ operationis, diximus quæst. 5. summularum, & aliquid sequent. art. attingemus. Sufficit aduertere, quod S. Tho. 1. p. q. 85. art 5. ad 1. dicit quod compositio, & diuisio intellectus per quandam differentiam, vel comparationem fit. Vbi autem plura intelligi possunt sub vnica ratione comparationis, vel differentiæ aut vnitatis, vnica specie, vel vnica cognitione, aut conceptu attingi possunt, vt artic. sequ: n. dicetur; non ergo repugnat comparationem illam, aut differentiam qua fit compositio aut diuisio, vnico conceptu terminari, licet formato, & collecto ex multis qui præcedunt in simplici, seu

ſeu prima operatione, vt ex illis collatiuè formatur ſecunda, in quo longè abeſt Angelo, qui licet rem compoſitam attingat, tamen non compoſitè nec collatiuè vnius ad alterum, nec formatur ex pluribus præſuppoſitis, & collatis, ſed vnico intuitu, & comprehenſione totum illud attingit: in nobis autem ſicut mixtum fit ex miſcibilibus non actu exiſtentibus, ſed precedentibus, & alteratis, & corruptis, ſic ex precedentibus conceptis collatis, vnus reſultat qui compoſitus dicitur obiectiuè, & ratione præſuppoſitorum.

Quod verò attinet ad diſcurſum, cum non conſtet niſi pluribus præſuppoſitionibus non facientibus, aut componentibus vnam tertiam ſed inferentibus, videtur quod non producat diſtinctum verbum à propoſitionibus, ſed illas cum diuerſa modificatione, & habitudine, ſcilicet vt inferentes, vel vt illatas. Vnde ſicut per diſcurſum ſit tranſitus de vna propoſitione ad aliam ita oportet ad producendum id quod propoſitionis eſt in illo conceptu, ſeu verbo concurrere ſecundam operationem, & quantum ad id quod motus, ſeu illationis eſt, concurrere tertiam, quod eſt reſpicere illud verbum ſeu conceptum vt modificatum. Et ſic cum dicitur quod eſt diſtincta operatio, ergo habet diſtinctum verbum conceditur quod eſt diſtinctum modaliter, non realiter ab eo quod propoſitionibus ipſis repræſentatur: cum verò ex ſimplici apprehenſione proceditur ad repræſentationem compoſitam, diſtinctum obiectum relucet in repræſentanda quidditate, vel veritate. Et ſic diſcurſus ſecundum cauſalitatem (ideſt ſecun-

dum illationem) præsupponit discursum secundum successionem (idest secundum plures propositiones succedentes) vt dicit S.Thomas, 1.p. q. 14.art. 7. non verò ex pluribus propositionibus vnam facit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum intellectus possit plura per modum plurium intelligere.

IN hac parte sunt duæ sententiæ. Prima, quæ attribuitur Scoto in 1. distinct. 3. q. 6, alijsque eius sectatoribus, & sequuntur Conimb. 3. de anim.c.8.q.6.art.2.P. Suarez lib.3. de anima cap. 7. & alij qui tenent posse per se plura vt plura cognosci etiam non attenta vnitate tanquam formali ratione vel conditione requisita; Aristotelem autem,& D.Tho. oppositum dicentes explicant, quod loquuntur de cognitione perfecta,quia intensa cognitio vnius remittit alterius cognitionem.

Opposita sententia est D. Thom. 1. p. q. 12. art.10. & q.58.art.2. & q. 85. art. 4. & de veritate, quæst.8.art.14.& 1.contra Gent. cap. 55. Sequuntur communiter eius discipuli Caiet. & Ferrar.supra loca cit.Capr.in 2.distin.3.q.2. M. Bannez super quæst. 85. cit. & alij. Nec D. Thom. hoc affirmat de solo intellectu nostro aut sensu, sed vniuersaliter tam de sensu, quam de intellectu,tam nostro quam Angelico. Et ita reducitur hoc ad vniuersalem rationem, quæ omnem intellectum comprehendat. Sumitque hoc ex illo dicto Arist. 2. Topic. c. 4. *Quod contingit plura scire, non autem cogitare seu intelligere.*

Cum

Cum autem certum sit quod diuerso tempore possumus plura intelligere per modum plurium, & per diuersos actus, difficultas est an simul idest eodem tempore, potestque in duplici sensu controuerti.

Primus, an eodem tempore eliciendo plures actus, qui adæquati sint, & quilibet integrum habeat obiectum.

Secundus, an eliciendo tantum vnum actum qui plura habeat obiecta, non attendendo ad hoc quod reducantur ad aliquam vnitatem, sed in sola pluralitate remanendo. Rursus videndum est ex quo principio repugnet intelligere plura, vt supra simul, an ex limitatione potentiæ, vt aliqui existimant, qui consequenter affirmant solum repugnare intellectui intelligere plura, vt plura perfectè, eo quod subiectum ex sua limitatione non est capax plurium formatum perfectè, & adæquatè, benè tamen imperfectè; an verò repugnet ex ipso modo operandi, & repræsentandi qui non potest tendere, nisi per modum vnius in obiectum suum, ratione cuius D. Thom. nunquam recurrit in hac parte ad limitationem potentiæ operantis, sed solum ad repræsentationem specierum quas dicit se habere sicut figuras terminantes potentiam. Ergo de hoc oportet reddere rationem.

Dico ergo 1. Respectu vnius actus eliciendi non possunt plura intelligi per modum plurium, idest non reducendo illa plura ad aliquam rationem formalem vnam. Hæc cit. locis expresse ponitur a D. Thom. nec opus est verba referre, quia id ex professo probat, sed rationibus eius est probandum. In pri-

nus cognitionis. Sed tamen quia etiam est principium, ideò obiectum prout relucet in specie impressa, non est perfectè, & vltimatè terminus, sed virtualiter, & ideò non repugnat plures species impressas simul informare potentiam, sicut reseruantur in ea plures species repugnat autem esse plures species impressas. seu conceptus per modum plurium, quia ibi obiectum se habet per modum termini perfecti, & vltimi respectu cognitionis actualis.

Sed dices, hac ratione probari, quod non posset simul intellectus informari cognitione visionis beatæ, infusæ, & acquisitæ, quætamen fuerunt simul in Christo; & Angelus simul cognoscit essentiam diuinam, essentiam suam, & alia. Vt huic obiectioni satisfiat plenius.

Dico secundò: Non repugnat plures operationes simul simultate durationis esse in intellectu, & vnamquamque suum terminum habere, dummodo sint diuersi ordinis, idest vna supernaturalis altera natualis, vel vna deriuetur ex alia seu sit causa alterius, sic enim primus terminus non est vltimus simpliciter, sed subordinatur alteri. Sumitur ex D.Thom.q.8. de verit. art. 8. ad 6. & 11. & 14. vbi concedit quod si vnum est ratio intelligendi aliud, vnum eorum erit quasi formale, & aliud quasi materiale,& sic illa duo sunt sicut vnum intelligibile. Et sic dicit quod Angelus simul cognoscit se per suā essentiam, & alia obiecta per alias species. Et similiter præmissas,& conclusionem simul attingit, quia minor, & conclusio simul tempore cognoscuntur, vt docet Philosoph. 1. Post.

Quæ exempla sat's probant conclusionem; quia illa obiecta diuersis actibus cognoscuntur, quia diuersis speciebus, repræsentantur vt essentia Angeli per se, alia obiecta per species, & sic contingit variari cognitiones aliarum rerum, non variata cognitione suæ essentiæ. In præmissis autem, & conclusione sunt diuersi actus, quia est discursus secundum causalitatem in quo vnus actus est causa alterius, & sic diuersis actibus constat. Et hoc ideo est, quia quando vnus actus est ratio, & causa alterius, habet se vt illuminans illum, ab vno autem luminoso in eodem instanti multiplicari possunt plura lumina in toto suo spatio secundum virtutem suam, ergo similiter non repugnabit multiplicari lucem in spiritualibus in eodem instanti, quod fit dum ex vno actu illuminamur ad alium. Semper tamen hæc se habent per modum vnius, quia procedunt ordine quodam, & cum subordinatione vnius ad aliud, quatenus id quod illuminatiuum est, se habet vt formale ad id quod fit illuminatum, & sic facit vnum intelligibili modo. Similiter si vna cognitio sit supernaturalis; & alia naturalis non terminat potentiam secundum idem, sed vna secundum potentiam obedientialem alia secundum naturalē. Non repugnant autem duo termini, si sint respectu diuersorum, vel in diuerso ordine, quia sic non opponuntur, nec vnus excludit alium, sed solum intra eundem ordinem, & respectu eiusdem ideo. que non repugnant scientia creata, infusa, & naturalis: quia sunt secundum diuersos ordines, & lumina

Quod si instes, quia subsistentia diuina, &

creata

creata repugnant in eadem natura, licèt sint diuersi ordinis. Respondetur esse diuersam rationem, quia per substantiam diuinam non additur entitas ipsi naturæ vt sit assumptibilis, sed eadem quæ terminō creato terminata est debet assumi. Per lumen autem supernaturale crescit virtus intellectus diuersa, & ita diuerso actu terminabilis.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò arguit.ex P.Suarez. Quia simul videmus albedinem, & nigredinem, simulque audimus diuersos sonos, eorumque differentias percipimus, ergo, & plura possumus simul cognoscere, & per diuersos actus. Et quod per modum plurium, probatur, nam possumus videre duos homines, vel lapides non comparando vnum alteri, sed vt disparatè se habentes, videmus enim quidquid sub sphæra visus nostri cadit, sine hoc quod omnia illa comparemus inter se. Et ratio est quia attentio potentiæ est diuisibilis; habetque latitudinem, ergo potest diuidi illa attentio, & circa vnum poni media attentio, circa aliud, alia media, etiamsi omnia obiecta disparate se habeant, & sic simul intelligere plura vt plura.

Confirmatur, quia intellectus potest cognoscere plura per modum vnius comparationis vel differentiæ, vt etiam S.Thom. admittit, ergo etiã absolutè, nam comparatio non tollit difficultatem sed addit, quia extrema plura cognoscuntur & vlterius comparantur.

Confirmatur secundò, quia etiam cum comparantur, cognoscuntur illa extrema per di-

uerſas ſpecies, v.g. album,& nigrum, ſiquidem eorum pluritas, & diuerſitas videtur, ergo non ſolum illa ſimul cognoſcuntur quæ per vnã ſpeciem cognoſcuntur. Si dicatur cognoſci per plures ordinatas, quæ vnitate ordinis vnũ ſunt. Contra eſt,quia D.Thom. 1.p. q. 12. art. 10. dicit, quod ſi partes eiuſdem totius diuerſis, & proprijs ſpeciebus intelligantur, non cognoſcuntur ſimul, cum tamen etiam tunc cognoſcantur vt ordinate ſe habentes, quia vt partes componentes.

Reſpondetur omnia illa videri reducta ad aliquem modum vnitatis, vel vt adunata in eodem loco ſeu medio, vel aliquo modo ordinata, alioquin ſi ſeorſum vnum ab alio videmus, ſtatim viſionem partimur. Et intellectus cum differentiam rerum cognoſcit, etiam ad vnitatem reducit, quia ipſa differentia, comparatio vna eſt. Ad probationem dicitur quod etiam ſi viſus non comparet illa plura inter ſe, poteſt tamen vnica viſione attingere, videndo illa, vt aggregata in vno loco vel vt contigua aut componentia, vel vt propinqua aut diſtantia intra aliquam lineam, ſub qua aggregat ea quæ vnica viſione attingit, & ſic ſemper reducit ad aliquam vnitatem, quam ſi ſoluit, viſiones diuidit. Et ad rationem dicimus, quod licet attentio ſit cum latitudine quoad intenſionem ſicque poſſit ad plura vel pauciora intra eandem ſphæram extendi, tamen quoad modum terminationis in actu, & operatione non habet latitudinem, ſed ſi eſt vnica operatio, vnicam debet habere terminationem, licet ſub illa varia obiecta materialia, & inadæquata congregentur. Quod ſi diuiduntur

tur operationes, & in eis minuatur attentio, oportet quod vna se habeat vt ratio alterius ad hoc vt simul sint, vel quod sint diuersi ordinis explicatum est.

Ad 1. confirmationem, dicitur quod comparatio addit ad extrema aliquam cognoscibilitatem, sed non difficultatem, aliquando enim additio rei cognoscibilis non auget difficultatem sed facilitat, sicut lux addit rem visibilem coloribus, & probatio medij aliquid cognoscibile ad conclusiones, & tamen faciliiant, quia manifestant, sic comparatio, vel quæcumque reductio ad vnitatem rerum cognoscibilium, quia ordinat, & melius determinat intellectum, facilitat ad deducendum eum ad cognitionem, non reddit difficiliorem intelligentiam.

Ad 2. confirmat. Respondetur, solutione ibi data. Ad replicam dicitur quod D.Thom. loquitur quando partes totius non cognoscuntur vt ordinatæ vna cum altera, & comparando cum illa, sic enim simul illæ partes cognoscentur, & vt redactæ ad aliquam vnitatem; sed loquitur quando vna pars seorsum ab alia consideratur, & secundum id quod entitatis est in se, vel secundum habitudinem, quam habet ad totum, non ad alias partes, sicut si quis solum consideret oculum vel manum nihil de alijs partibus recordando.

Secundò arguitur, quia plures species intentionales simul sunt in aere, & per illum transeunt ad sensus, plures etiam species reseruantur in intellectu, & memoria, ergo non repugnat informari eandem potentiam, vel subiectum pluribus formis eiusdem generis. Nec

valet dicere quod sunt in esse imperfecto, & quasi infieri, non autem in esse perfecto. Contra enim est, tùm quia formam informare, & esse in actu completo est idem, sed tunc informant illæ formæ, ergo sunt in esse completo: tùm quia illæ formæ possunt informare visum externum, & elicere visionem, & tamen tunc non informatur vnica specie expressa, quia hæc non datur in oculo, neque vnica impressa, quia sunt plures, ergo potest cognoscere plura, idest, vt informatur pluribus speciebus.

Confirmatur, quia in propositione negatiua, vt homo non est lapis, sunt plures species hominis, & lapidis, quæ non vniuntur, sed potius diuiduntur negatione. Et ita cognitione confusa plures species concurrunt quæ in vnum non ordinantur, manent enim confusæ in cognitione autem distincta vnum cognoscitur seorsum, & distinctè ab alio, vt conclusiones, & præmissæ. Possunt denique inueniri simul species diuersi ordinis vt supernaturales, & naturales, cur ergo non eiusdem generis?

Respondetur, iàm supra datam esse differentiam, quod species impressæ in aere, vel in potentia sine actu cognitionis sunt formæ tantum informantes, non terminantes adæquatè, & in actu vltimo. Nusquam autem S. Thom. reijcit multitudinem specierum seu cognitionem plurium vt plura, ex eo quod plures formæ informantes sunt, sed ex eo quod adæquatè terminant, & figurant, nam plures formas accidentales specie diuersas inhærere, & informare eandem potentiam vel subiectum vt plures habitus, plures qualitates, quomodo po-

do potuit negare, aut ignorare Diu. Thom.

Cum ergo instatur, quod formam informare est esse in actu completo distinguo si sit forma tantum entitatiua, transeat, si sit forma intentionalis, & intelligibilis, nego, in hac enim oportet, quod non solum informet entitatiuè, sed etiam intentionaliter, & non solum species impressa per modum principij, sed etiam expressa per modum termini, & tunc est in actu completo per modum terminantis, nec possunt in eadem re dari duo termini adequati, & vltimi. Ad secundam partem argumenti dicitur, quod licet in visu externo non formetur species expressa, elicitur tamen visio quæ terminatur ad obiecta quæ extra sunt per modum vnius disposita, siuè vnitate ordinis vel loci, vel aggregationis, aut propinquitatis, &c. Et visio sic terminata ad obiecta per modum vnius est in actu completo.

Ad confirmationem Respondetur, omnia illa obiecta aliquo modo vniri saltem sub conceptu differentiæ, & disconuenientiæ, quæ in re quidem separationem, aut diuisionem aliquam ponit, sed in mente per modum vnius comparationis diuisiuæ accipitur, & sic extrema illa sub aliqua vnitate rediguntur. In cognitione confusa plura accipiuntur per modum vnius non ordinatè, & distinctè, sed aggregatione quadam, & indeterminatione, quæ etiam ad vnitatem potentialem, & imperfectam reducitur. In cognitione præmissarum, & conclusionis sunt plures cognitiones ordinatæ, & quarum vna est ratio, & causa alterius, illamque illuminat, & sic simul sunt quia coordinantur. De speciebus diuersi ordinis,

iam diximus posse esse simul, quia fundantur in diuersis operationibus, & diuersis virtutibus: per eleuationem enim virtus crescit seu duplicatur, quia eleuatur, & sic diuersis operationibus terminabilis est, quod non currit in operatione, & virtute naturali, quæ est vnius generis, nisi vna operatio sit causa alterius, & coordinetur vnitate ordinis seu illuminationis cum altera, vt explicatum est.

QVÆSTIO XII.

De appetitu, & loco motiuo.

ARTICVLVS I.

An detur appetitus elicitus in animalibus, & quotuplex sit?



DARI appetitum elicitum in animalibus, satis ipsa experientia notum est, tùm in nobis, qui quotidie actus appetendi experimur, & patimur, tùm in brutis, quæ moueri, & allici videmus aliquo conuenienti proposito, vel fugere, & deterreri ab aliquo disconuenienti.

A priori autem demonstratur hæc veritas à D.Thom. 1.p.q 19.art. 1.& q. 80. artic. 1. ex eo quod appetitus elicitus sequitur ad apprehensionem, & sic vbi datur intellectus dabitur appetitus intellectiuus, qui est voluntas, vbi

vbi autem datur apprehensio sensitiua dabitur appetitus sensitiuus. Est autem ratio Diu. Thom. in hunc modum. Omnis res hanc habitudinem ad suam formam seu perfectionem naturalem, quod si habet illam quiescat in ea, si non habet, tendat in eam, quod breuius in quæst. 80. citata exposuit dicens, quod ad quamlibet formam sequitur inclinatio ad aliquid, vt inductione ipsa manifestum est, cum videamus ad diuersas naturas seu formas, diuersas sequi inclinationes. Imò in omni entitate, siuè sit forma, siuè materia, si est proportio, & conuenientia ad aliquid, siuè intrinsecum, siuè extrinsecum, hoc ipso datur in tali entitate inclinatio ad talem rem sibi coniunctam; & inclinationem hanc vocamus appetitum.

Quare hæc propositio, quod ad omnem formam sequitur inclinatio, per se est nota in hac materia, & ipsa inductione potest esse manifesta. Addit D. Thom. quod natura intelligens seu cognoscens inquantum cognoscens constituitur in actu per formam cognoscibilem, per quam res apprehendit, ergo ex ipsa sequitur inclinatio ad bonum sic apprehensum, hæc autem inclinatio vocatur appetitus elicitus, seu voluntas, ergo in omni cognoscente talis appetitus datur.

Hanc rationem putant aliqui solum esse congruentiam desumptam ex proportione ad res naturales, vt Pater. Vazquez, prima parte, quæst. 19. citata in commentario art. 1. & obijcit contra illam aliquas difficultates quæ ferè coincidunt cum eis quas ponit Caietanus in eodem articulo. Et reduci possunt ad

tria

tria præcipua. Primum, quia S. Thom. ponit intellectum constitui per formam intelligibilem, & inde infert debere dari appetitum ad bonum apprehensum per talem formam, cum tamen solum inferendum esset, dari appetitum ad ipsam formam vt quiescat in illâ vel quærat illam. Vnde ergo infertur, deberi dari appetitum erga obiectum apprehensum per talem formam? cum proportio ad res naturales solum inferat, quod ad formam detur inclinatio.

Secundum est, quia dato, quod forma intelligibilis sit ipsa res apprehensa in alio esse, scilicet in esse intentionali, adhuc consequentia S. Thom. non concludit intentum, tùm quia ex forma apprehensa in quantum apprehensa infert appetitum ad ipsam rem in proprio esse naturali habendam, quod non apparet in cuius virtute inferatur, solum enim videtur ex forma apprehensa debuisse inferri inclinationem ad formam in eodem esse, non autem in esse naturali: tùm etiam quia ad summum potest inferri inclinatio naturalis ad talem formam intelligibilem, quod verò sequatur appetitus elicitus ad ipsum bonum apprehensum per talem formam, non apparet quomodo inferatur: tùm denique, quia ex eo quod intellectus fiat in actu per formam intelligibilem, solum sequitur aliqua inclinatio in ipsomet intellectu ad talem formam, quod verò sequatur inclinatio quæ sit alia potentia distincta in ipso toto, quæ est voluntas seu appetitus elicitus, non apparet quomodo teneat.

Tertium denique est circa propositionem,

quam

quam affert D. Thom. quod res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, vt cum non habet eam tendat in ipsam, cum verò habet illam quiescat in ea. Quæ propositio implicans videtur, quia res non habens formam suam naturalem, caret esse hoc ipso, quod caret forma, quia per formam constituitur in esse, quo modo ergo potest appetere? Nec dici potest quod appetit formam naturalem, quæ est proprietas, non illam quæ est constitutiua rei in se. Nam contra est, quia hoc non seruit intento D. Thomæ, infert enim ex forma intelligibili appeti ipsum obiectum non autem proprietatem obiecti. Et deinde non solum dicit, quod potest appetere formam, quam non habet, sed etiam quamlibet perfectionem naturalem, ergo condistinguit formam contra aliam perfectionem, forma autem est id quod constituit, alia autem perfectio non potest esse nisi proprietas aliqua vel accidens: ergo loquitur etiam de forma constituente, quæ nullatenus appeti potest quando non habetur, quia sublata forma, cessat omnis appetitus.

Ad primum respondetur, D. Thom. supponere id quod certum est in hac materia, & aliàs sæpè probatum ab ipso, quod intellectus in esse intelligibili constituitur determinatè, & specificè per formam intelligibilem, ita quod potentia intellectiua sine forma intelligibili est indifferens, & indeterminata ad diuersas formas intelligibiles, & ad diuersas intellectiones, vnde ex tali potentia solum potest sequi voluntas prout est potentia quædam etiam indifferens ad diuersos modos, & determina-

minationes appendi, intellectus verò actuatus, & determinatus per formam intelligibilem, quæ sumitur ab obiecto, est radix, & principium actus determinati ex parte appetitus. Vndè optimè infert ex intellectu sic constituto, & determinato per formam intelligibilem sequi inclinationem non ad ipsam formam intelligibilem in quantum est intentionalis species, sed ad ipsum obiectum apprehensum, quia species non est forma in esse intelligibili actuans intellectum ratione eius, quod habet de entitate accidentali, sed ratione obiecti repræsentati; hoc enim est, quod per se respicitur ab intellectu, vt ab illo actuetur in esse intelligibili, species autem solum se habet tanquàm vices gerens obiecti. Igitur idem est sequi inclinationem ad formam intelligibilem, ac sequi ad ipsum obiectum, vt intelligibiliter determinat intellectum, siuè determinet per se ipsum immediatè, siuè media specie, vt gerente vices sui.

Quare appetitus qui sequitur ad intellectum sic informatum, non debet esse ad ipsam qualitatem quæ est species intentionalis, sed ad ipsum obiectum repræsentatum, prout repræsentatur conueniens, quia omnis inclinatio sequitur ad formam in quantum dicit aliquid conueniens ipsi vt appetatur. Potest autem in obiecto repræsentato per speciem non solum proponi, & apparere ratio obiecti conuenientis ipsi intellectui, & ipsi esse intelligibili, sed etiam ipsi naturæ vel alijs potentijs, aut rebus, & ideo appetitus qui sequitur ad formam apprehensam, non solum debet esse ad appetendum id quod intellectus est, sed

etiam

etiam id quod naturæ, & aliarum potentiarum, quia omnis ista conuenientia repræsentari potest in tali obiecto.

Ad secundam Respondetur concludere intentum ratione D. Thomæ. Et ad primam impugnationem dicitur ex dictis quod ex forma apprehensa optimè infertur appetitus ad ipsam in esse naturali, quia forma apprehensa non solum ostendit conuenientiam apprehensibilitatis ad intellectum, sed etiam realitatis ad naturam, & quia ex forma sequitur inclinatio ad id quod conueniens est in forma, si conueniens est intellectui vt apprehendatur, & naturæ vt acquiratur, vel fugiatur realiter, ad omne id debet se extendere appetitus, licèt modus tendendi ad rem sit per cognitionem.

Ad secundam impugnationem dicitur efficaciter inferri ex forma apprehensa appetitum elicitum, vt expressus significat Diu. Thom. quæst. 80. citata artic. 1. vbi videri potest Caietan. eo quod potentia apprehendens, & ipsa apprehensio est aliquid distinctum à natura, ergo etiam oportet, quod inclinatio secuta sit aliquid distinctum ab ipsa natura, siquidem forma ad quam sequitur non est sola natura, sed aliquid apprehensum mediante actu elicito distincto ab ipsa natura, & sic etiam ipsa actualis tendentia appetitus debet esse aliqua operatio egrediens à natura vt conformetur ipsi formæ ad quam sequitur.

Quod si est operatio egrediens, supponere debet potentiam, mediante qua egrediatur, quia natura creata substantialis

non

non est immediatè, & per se operatiua. Si verò substantia aliqua se ipsa sit operatiua, vel operatio ipsa, vt Deus, in tali natura operatio volendi non distinguitur ab eius esse, sicut nec apprehensio ipsa, & intellectio; nec tamen dicetur appetitus ille naturalis vt distinguitur ab apprehensiuo, quia verè fit per cognitionem, licèt ipsa cognitio sit ipsa natura.

Ad vltimam impugnationem dicitur quod sicut intellectus intelligit non solum sibi ipsi, sed etiam toti supposito, quia omnes actus eius dirigit, & de omnibus iudicat propter suam vniuersalitatem, ita, & inclinatio inde secuta non est solum sibi ipsi, sed etiam toti supposito, quia illa potentia inclinans eiusdem vniuersalitatis est, atque apprehendens.

Ad tertium argumentum respondetur loqui D. Thom. absolutè, & indifferenter de omni forma comparata ad id, cuius est forma scilicet ad suppositum, quod quidem respectu formæ vt constituentis non inclinatur quærendo illam, sed quiescendo in illa, sed respectu formæ distinctæ, potest dari inclinatio ex parte eius, quod distinguitur non solum quiescendo, sed etiam quærendo, quando non habet illam, sicut homo, verbi gratia, non potest inclinari ad quærendam formam hominis, quia per illam constituitur, sed quiescit in illa, benè tamen materia hominis potest inclinari ad quærendam formam hominis, etiam quærendo illam quando non habet, quia materia non constituitur ipsa forma, sed actuatur ab illa.

Potest

Potest tamen res constituta per aliquam formam appetere esse ipsius, tùm quiescendo in illo quantum ad id quod habet, tùm etiam quærendo quantum ad id quod deest, sicut appetit conseruationem in esse, quia ista conseruatio est aliquid superueniens, & contingenter conueniens ipsi rei, scilicet continuatio existentiæ. Vndè intellectus constitutus in actu per formam apprehensam fertur in ipsam rem, vel quiescendo in illa si iam habet, vel quærendo si non habet, & hoc intelligitur de quacumque perfectione, quæ tali rei conueniens esse potest, siuè sit proprietas eius, siuè quodcumque accidens.

Quomodo verò D. Thom. procedat in hac ratione qua probat dari appetitum elicitum ex ipsa apprehensione cum apprehensio solum sit conditio, non verò ipsa ratio formalis appetendi, vt diximus in quæstione 13. physic.

Respondetur quod vt infra magis explicabitur D. Thom. non procedit ex sola apprehensione, seu ex esse apprehenso, sed ex ipsa forma apprehensa, vbi licet ly apprehensum sit conditio, seu status sub quo forma mouet ad appetitum elicitum, tamen ly forma, quæ tali apprehensioni subijcitur, rationem importat specificandi, quod infra amplius ponderabitur.

SECVNDA DIFFICVLTAS.

Circa secundum punctum huius articuli de diuisione appetitus eliciti, constat pri-

primò diuidi in appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, & in sensitiuum, qui etiam sensualitas appellatur. Secundò appetitus sensitiuus diuiditur in irascibilem, & concupiscibilem.

De prima diuisione non est difficultas, quod fiat in membra realiter distincta cum vnus appetitus sit corporeus alter spiritualis, vnus comitetur animam separatam, alter destructo corpore non remaneat.

De secunda diuisione est difficultas an sint diuersæ potentiæ appetitus irascibilis, & concupiscibilis, & quomodo ex diuerso modo apprehensionis sumatur diuersitas appetituum.

Circa quæ aliqui sentiunt non esse diuersas potentias. Quod attribuitur Scoto in 3. dist. 26. quæst. 1. & sequitur P. Suarez lib. 5. de anima cap. 4. num. 2. & 3. Fundamentum est, quia sufficit vnica potentia apprehensiua ad mouendum irascibilem, & concupiscibilem, scilicet phantasia, seu imaginatiua, ergo sufficiet vnica potentia appetitiua, sicut in spiritualibus vnica voluntas; sicut enim à voluntate mouetur totum suppositum, ideoque sufficit vnica potentia vniuersalis, ita totum suppositum mouetur ab appetitu sensitiuo præsertim in brutis, ergo sufficiet vna potentia, præsertim quia natura semper studet compendio, & vnitati.

Secundo quia actus irascibilis etiam versatur circa bonum concupitum, ordinatur enim irascibilis ad defendendum ea, quæ concupiscimus, vnde dicit Aristot. 8. de animalibus, quod pugna animalium est propter res concupitas

cupitas, vt propter cibos, vel venerea, & Iacobi 4. dicitur: *Vnde bella, & lites in vobis? nonne ex concupiscentijs vestris?* Ergo conuenienter eidem potentiæ tribuitur concupiscere, & defendere concupitum, quomodo enim tuebitur vna potentia id quod alia concupiscit?

Tertiò quia irascibilis tendit in ipsam assecutionem rei concupitæ, ergo substantialiter habet concupiscere, nec distinguitur ab eo nisi accidentaliter quatenus vincit impedimenta huius assecutionis.

Denique si sunt potentiæ distinctæ, non est assignare, quænam sit perfectior, nam ex vna parte irascibilis habet obiectum altius, vtpotè arduum, & eminens bonum, ex alia parte ordinatur ad concupiscibilem, quia defendit id quod concupiscimus, ergo melius est dicere quod est vna potentia.

Nihilominus oppositum est expressè Diu. Thom. 1. par. quæst. 81. artic. 2. vbi dicit esse duas species appetitus sensitiui irascibilem, & concupiscibilem, & quod non reducuntur in vnum principium. Similiter idem affirmat in 3. de anima lection. 14. circa text. 41. vbi Aristot. docet quod in parte rationali est voluntas, in irrationali autem concupiscentia, & ira. Et subdit *si autem tria in anima, in vnoquoque erit appetitus*. Ratio, & fundamentum est à priori ex diuersitate obiecti supposita imperfectione, & materialitate appetitus sensitiui, quæ non potest in aliqua superiori, & vniuersali ratione vnire ista obiecta sicut voluntas. Itaque, obiectum formale appetitus est bonum appetibile ordinis

sensi-

sensitiui, ergo illa distinguentur in ratione formali talis obiecti, quæ distinguuntur in ratione formali talis boni; sic autem se habet obiectum concupiscibilis, & irascibilis, ergo ex vi obiecti formaliter, & realiter distinguuntur. Gonseq. patet quia posita diuersitate obiecti, & non aliqua ratione superiori vniente, per se sequitur distinctio potentiarum, sicut, & distinctio obiectorum.

Minor verò probatur, quia vt aliquid sit obiectum concupiscibile, sufficit quæcumque ratio boni conuenientis sibi, ad hoc enim ratione conuenientiæ tendi debet per aliquem appetitum. At verò irascibilis respicit bonum sub quadam speciali conuenientia nempè vt arduum, & eminens. Nomine autem ardui non intelligitur solum id quod est difficilè in se passiuè quasi impeditum vt possit consequi sic enim potius retraheret appetitum, & induceret fugam, dicit autem D. Tho. lect. illa 14. *Quod non habet rationem quod aliqui dicant, irascibilem dicere fugam mali*. Intelligitur ergo nomine ardui id quod actiuè est arduum, hoc est bonum vt habens emmentiam, & vim ad vincendas difficultates, non quia habeat illas in se, sed quia vincit illas, & resistit contrarijs, & corrumpentibus, quæ præstant impedimentum, vt dicit D. Thom. quæst. 81. citata. Et ideò spes diuina, licèt pro materia respiciat Deum vt rem assequendam, tamen formaliter respicit eum, vt auxiliantem, seu vincentem mala. Quare bonum sub ratione vincentis malum est obiectum irascibilis, non ipsum malum vt fugiendum præcisè, nam potius hoc pertinet ad concupiscentiam quæ

fugit

fugit malum per tristitiam: bonum autem sub ratione conuenientis est obiectum concupiscibilis.

Hæc autem in ipsa ratione formali boni vt appetibilis contrarias, & diuersas rationes formales inducunt, nam ad eliciendum appetitum, concupiscibile simpliciter allicit, arduum verò comparatione illius potius videtur horrorem, & retractionem inducere eo quod contrario modo procedit, scilicet proponendo bonum laboriosum, asperum, & difficile, & vt vincens per virtutem, & vim ad propellendas illas difficultates, ergo in ipsa ratione boni appetibilis contrario, & distincto modo se habent ista bona, & quasi reducuntur ad differentiam actiui, & passiui, quod maximè distinguere solet potentias. Nec obstat quod vnum istorum coordinetur, vel subordinetur alteri, vt dicit P. Suarez, nam multas potentias, & habitus videmus subordinari inter se, & tamen propter hoc non sunt vnum, sed potius ob hoc distinctionem petunt, sicut sensus externi subordinatur internis, & artes, seu virtutes inferiores superioribus, nihil enim subordinatur sibi ipsi.

Cur autem in voluntate vniantur istæ duæ rationes boni concupiscibilis, & irascibilis, nec petant duas potentias, optimè explicat D. Thom. 1. par. quæst. 82. artic. 5. & q. 22. de veritate artic. 4. quia voluntas respicit vniuersalem rationem veri, ergo sicut vnicus intellectus æquiualet omnibus sensibus, ita voluntas omnibus appetitibus. Et præsertim, quia voluntas non fertur in aliquod bonum, vt determinata, sed cum quadam colla-

latio-

latione, & comparatione ad aliud bonum, quod potest comparatiuè ad istud accipere, vel relinquere, ergo oportet quod talis potentia vt respicit bonum collatiuè, & comparatiuè ad alterum habeat eminentiam super vtrumque, & sub ratione superiori illa comprehendat, cum ergo bonum irascibilis, & cupiscibilis possit appeti à voluntate collatiuè, & comparatiuè vnius ad aliud, consequenter oportet quod vnico, & eminenti modo vtrumque respiciat, appetitus autem sensitiuus non vnico, sed diuerso modo, quia non appetit cum comparatione vnius ad aliud, sed quodlibet absolutè, & determinato modo. Quæ est explicatio S. Thomæ 22. de ver. art. 4.

Quod si dicas non posse quidem appetitum sensitiuum esse simul irascibilem, & concupiscibilem ea eminentia qua voluntas, quia non respicit bonum vniuersale, neque modo comparatiuo, & collatiuo; posse tamen respicere vnica tendentia vtrumque sicut appetit centrum,& motu suo tollit impedimenta quantum potest,ergo similiter ad eundem appetitum pertinebit appetere rem per concupiscibilem, & tollere impedimenta, seu vincere difficultates; quod est irascibilis.

Respondetur appetitum innatum non esse virtutem, seu potentiam appetendi, sed esse habitudinem formæ ad id, quod est sibi conueniens, vnde caret appetitu ardui vt arduum est, nam virtus illa qua res inanimata vincit difficultates, & tollit contraria, non est virtus appetitiua, sed merè executiua, vnde non mirum quod vincat contraria, quia ad hoc

ipsum

ipſum ordinatur executio Cæterum vbi appetitus eſt virtus, & potentia ſuperaddita, reſpicitque ipſam arduitatem vincendi contraria non ſolum per modum executionis, ſed etiam per modum appetibilis, oportet diſtingui appetitum ardui ab appetitu concupiſcibili ob diuerſitatem formalem boni in ratione appetibilis.

A poſteriori verò probatur has potentias diſtingui, tùm quia requirunt diſtincta organa; & temperamenta, nam iraſcibilis requirit multum roboris, & viuaciores ſpiritus, ideoque reſidet in corde, vnde diffinitur ira: *Quod eſt accenſio ſanguinis circa cor*, at verò concupiſcibilis petit molliorem diſpoſitionem & reſidet in hepate, per concupiſcentiam enim dilatatur, ſeu demulcetur ſanguis ſicut per triſtitiam coſtringitur. Diſtinctio autem per organa, & temperamenta, diſtinctas potentias infert in rebus materialibus. Et eadem ratione requiritur diſtinctio inter iſtas potentias, quia videmus pugnare inter ſe paſſiones iraſcibilis, & concupiſcibilis, & vnam mitigare alteram, ſeu extinguere. Nec ſufficit ad hoc diuerſitas actuum, ſicut odium opponitur amori, gaudium triſtitiæ, & tamen ſunt eiuſdem potentiæ. Nam contra eſt, quia paſſiones concupiſcibilis, & iraſcibilis non ſe mitigant, & deſtruunt propter contrarietatem obiectorum ſicut odium, & amor vel propter ſolum diuerſum motum localem dilatationis, & conſtrictionis, ſed propter diuerſam alterationem, & temperamentum, quia concupiſcentia dilatat molliendo, ira verò accendendo exaſperat, quæ ſunt ſigna

diuersi temperamenti, & organi atque adeò, & potentiæ.

Ad primum fundamentum P. Suarez dicitur etiam potentias apprehensiuas distingui, sicut, & appetitus, quia sensus communis, & phantasia apprehendunt res sensatas, idest vt conuenientes sensui, & sic potest regulare concupiscibilem: Æstimatiua autem apprehendit res non sensatas, idest secundum rationem vtilis, & conuenientis ad ipsum totum, & ad eius conseruationem, & defensionem, & sic regulare potest irascibilem, quæ respicit bonum laboriosum, & arduum, non sensatum, seu secundum sensum. Ita ex Diuo Thoma 1. p. quæst. 82. art. 2. ad 2. constat. Quod verò dicitur de vnitate voluntatis respectu concupiscibilis, & irascibilis, iam solutum est., & reddita differentia quare in parte intellectiua non diuiditur voluntas in irascibilem, & concupiscibilem, sicut in parte sensitiua.

Ad secundum Respondetur irascibilem supponere concupiscibilem, & ab eo originari, sicut etiam voluntas supponit intellectum, & ab eo deriuatur, & potentia motiua supponit appetitiuam. & ab ea deriuatur, nec tamen propter hoc sunt eadem potentia, sed diuersæ, immò hoc est commune omnibus potentijs subordinatis, vt inferior supponat superiorem tanquam dirigentem, & mouentem, & tamen distinguatur. Sic ergo irascibilis respicit rem concupitam vt assequibilem vincendo difficultates, quod supponit rem esse concupitam vt fruibilem, & delectabilem, & quanto maior est concupiscentia, tanto

for-

fortius insurgit irascibilis ad pugnandam, & tollendum eius impedimenta. Vnde irascibilis originatur à concupiscibili intendente, & amante, terminatur verò ad eam vt fruentem pacificè, vt constat ex Diu. Thoma 1. parte, quæst 81. artic. 2. Nec est inconueniens quod vna potentia tueatur quod alia appetit, sicut quod exequatur per potentiam motiuam id quod desiderat per appetitiuã, & potentiæ vegetatiuæ ministrant sensitiuis alimentum, & spiritus, quibus indigent, & multæ aliæ potentiæ inferiores ministrant superioribus, & tamen sunt distinctæ.

Ad tertium dicitur, quod irascibilis appetit executionem, non tamen eo modo appetit, quo concupiscibilis, sed diuerso, vt explicatum est, & ita vtrique potentiæ conuenit appetere genericè sumptum, sed non sub eadem specifica ratione, vt Diu Thom docet quæst. illa 81. art. 2. Nec obstat quod ad eandem potentiam pertinet tendere in vnum, & fugere eius contrarium, id enim verum est de simplici fuga, & reiectione sui oppositi sicut ad concupiscentiam pertinet amor, & odium, tristitia, & gaudium circa opposita. Cæterum tendentia ad contrarium per modum victoriæ, & propulsationis difficultatum, sic non sufficit simplex reiectio oppositi, sed requirit peculiarem aliquam eminentiam, seu formalem respicientem bonum vt vincens difficultates, sicut caritas simpliciter odit peccatum, & tamen distincta virtus pœnitentiæ datur ad destruendum illud per modum expiatiuæ satisfactionis.

Ad vltimum dicitur, irascibilem esse simplici-

pliciter excellentiorem concupiſcibili, vt docet D. Thom. quæſt. 25. de verit. art. 2. eo quod obiectum eius eſt excellentius, vtpotè bonum eminens vincens difficultates, quod maiorem actiuitatem debet habere, quia plus reſiſtentiæ debet vincere, & quia dirigitur à nobiliori regula, ideſt ab æſtimatiua, & rationibus inſenſatis, quæ inter ſenſibilia ſummum locum tenent, magiſque accedunt ad rationem. Nec obſtat quod deſeruit concupiſcibili, & ad eadem ordinatur, imò verſatur circa media, concupiſcibilis verò verſatur circa finem amando, & fruendo.

Reſpondetur, enim quod ordinatur ad concupiſcibilem non abſolutè, ſed vt pacatè, & quietè fruentem, & remotis contrarijs, quod pertinet ad ſuperiorem vim, ſicut Rex ordinatur ad pacem, & quietem ruſtici, & tamen eſt ſuperior illo, ita pax, & quies concupiſcibilis eſt finis ipſius iraſcibilis, & tamen eſt ſuperior concupiſcibili, reſpicitque ipſum non vt finem cuius gratia, ſed vt finem effectum, quia ordinatur ad fruitionem ipſam efficiendo illam, vt pacatam, & à contrarijs defenſam. Et ſimiliter non verſatur circa media abſolutè ſumpta, ſic enim etiam pertinet ad concupiſcibilem, ſed circa media vt defenſa, & reſiſtendo difficultatibus, quod eſt reſpicere media modo ſuperiori, & eminentiori, ſicut requiritur ad vincendas difficultates, immò non ſolum media, ſed etiam finem ipſum reſpicit non ſicut concupiſcibilis præcisè deſiderando, ſed reſpicit vt aſſequendum, difficultates vincendo, quod eſt reſpicere ſub maiori actiuitate, & virtute

ipſum

ipsum finem. *Circa* aliam difficultatem supra positam quomodo sumatur diuersa ratio formalis distinguendi appetitus ex diuerso modo apprehensionis, vt sumit D. Thom. 1. parte, quæst. 81. art. 2. cum tamen apprehensio solum se habeat vt conditio ipsius finis, seu boni appetendi.

Respondetur quod ipsa apprehensio formalis, vt dicit applicationem rei appetibilis ad appetitum non est formalis ratio specificans, vel distinguens ipsos appetitus, sed tantum conditio applicans. Cæterum ipsum appetibile, quod tali apprehensioni, seu applicationi subest, distinguit appetitus secundum diuersum modum proportionis ad istum, vel illum appetitum. Itaque apprehensio radicalis ex parte ipsius obiecti appetibilis quatenus fundat apprehensionem magis, vel minus vniuersalem, aut vt simpliciter amabile, vel secundum rationem ardui, & vincentis difficultates, aut secundum alias similes rationes, sic pertinet ad rationem formalem specificantem, & distinguentem appetitus. Ipsa verò apprehensio non radicaliter ex parte obiecti, sed formaliter sumpta ex parte potentiæ, applicationem, seu conditionem dicit non rationem formalem, quod expressè deducitur ex Diu. Thoma quæst. 25. de ver. artic. 1. ad 6. & quæst. 22. artic. 4. ad 1 & 1. 2. quæst. 30. artic. 3. ad 2. prout ostendimus, & deduximus in 2. physicor. quæst. 13. artic. 1. vbi etiam ostendimus quomodo apprehensio, ita sit conditio finis, quod non sit supplebilis, eo quod non possit aliquid

esse volitum quin præcognitum. Videatur ibi.

ARTICVLVS II.

Quæ sit radix libertatis in voluntate?

DAri liberum arbitrium in nobis, tùm ex sacris litteris, tùm experientia ipsa notiùs est, quam vt probatione indigeat. Dicitur enim Ecclesiastici 15. *Relinquit eum in manu consilij sui*, & Iosue 24. *Optio vobis datur eligite hodie, quod placuerit*, & 1. Corinth. 2. *Potestatem habens suæ voluntatis, &c.* Denique quot peccata tot sunt testes libertatis nostræ, sine qua nullum potest esse peccatum.

Difficultates autem quæ circa libertatem istam explicandam ortæ sunt, variæ, & multiplices ac penè inextricabiles factæ sunt. Plura ad Theologos pertinent. In præsenti ad tria capita reducimus, secundum quod libertas voluntatis ad tria potest respicere; primò ad radicem internam ex quo oritur; secundò ad causam externam, ex qua dependet quæ est Deus eiusque concursus, quomodo cum illo componatur contingentia voluntatis; tertiò ad obiectum circa quod versatur, quomodo videlicet ab illo habeat indifferentiam, vel necessitatem.

Circa primum punctum suppono, quod libertas formaliter in voluntate consistit, vt docet D. Thom. 1. parte, quæst. 83. articul. 3. tùm quia à voluntate elicitur præcipuus actus liber qui est electio eo quod maximè resplen-

dės

det libertas actionis in eligendo vnum, & reijciendo aliud, electio autem est actus voluntatis, quia versatur circa bonum, eligitur enim ad id quod disconueniens, quae est ipsa ratio boni, aut mali. Tùm, quia dominium, quod maximè pertinet ad potestatem liberam formaliter inuenitur in voluntate, eo quod de illo dicimur habere dominium, quo vtimur cum volumus, & quod est in manu nostra, vnde non debet esse à principio extrinseco totaliter, sic enim solum passiuè, & non dominatiuè erga illud nos haberemus, sed debet esse à principio intrinseco, & non potest esse ex impetu naturae, sic enim esset omninò determinatum non indifferenter, & cum potestate ad vtendum, vel non vtendum, quod requiritur ad dominium, natura autem ex determinatione agit. Nec potest esse solum principium cognoscitiuum, quia hoc etiam necessitatur, & determinatur ab ipso obiecto, & ex naturalibus principijs, ergo oportet quod sit principium voluntarium, quod est ipsa voluntas; vnde tunc maximè dicimur esse voluntarij in aliquo actu quando cum pleno dominio illum agimus, & non interueniente aliqua necessitate, vel seruitute.

Dico ergo primò. Indifferentia libertatis consistit in potestate dominatiua voluntatis non solum super actum suum ad quem mouet, sed etiam super iudicium à quo mouetur. Vt explicetur conclusio oportet distinguere rationem indifferentiae, quae opponitur necessariò, & constituit liberum, vnumquodque enim contrarium magis elucescit ex ordine ad suum contrarium. Igitur necessarium,

vt dicit D. Thom. quæst. 22. de verit. art. 6. importat duo, primum est esse fixum, & immutabile, & sic opponitur casuali seu contingenti, & fallibili. Secundum est quod sit determinatum ad vnum cum carentia potestatis ad plura, & sic opponitur libero, quod est cum potestate ad vtrumlibet, siue habeat contingentiam siue non in Deo enim liberum caret contingentia, & habet omnimodam infallibilitatē cum summa libertate.

Indifferentia etiam est duplex, alia passiua, siue potentialitatis, alia actiua, siue potestatis. Prima est imperfecta, & non conducit ad agendum, sed magis obest, quanto enim aliquid magis est potentiale ad plura, & indeterminatum, magis elongatur ab agendo, & indiget determinari, & actuari, vt de facto operetur. Quare indifferentia potentialitatis non est de ratione liberi, sed si inuenitur in agente libero est imperfectionis, quia non est sufficienter in actu, & ita quanto magis tollitur, & remouetur ista potentialitas, tanto magis perficitur libertas, quia reducitur in actum.

At verò potentia actu seu potestatis, adhuc est duplex, quædam est indifferentia solum per modum vniuersalitatis in agendo, quatenus aliqua causa est æquiuoca, & non solum vnum effectum agere potest, sed etiam plures, & diuersæ speciei, & hoc etiam potest inueniri in causis necessarijs, nam etiam sol plura potest agere, & sensus, & intellectus plures actus elicere: Alia est indifferentia dominatiua, seu arbitratiua, quæ ita habet eminentiam ad agenda plura quod non potest

test obligari, & coarctari ad agendum, sed potest agere, vel non agere. Et hanc indifferentiam dicimus consistere in hoc, quod non solum habeat potestatem super actum seu effectum ad quem mouet, sed etiam super iudicium à quo mouetur, ita quod in manu sua habeat discernere, & iudicare, & auertere illud iudicium à quo mouetur, quod quia non habet brutum, cuius appetitus non potest auertere iudicium semel positum, ideò caret libertate.

Ita docet D. Thom. quæst. 24. de veritate, artic. 1. in fine vbi inquit: *Homo per virtutem rationis iudicans de agendis potest de arbitrio suo iudicare in quantum cognoscit rationem finis, & eius quod est ad finem, & habitudinem, & ordinem vnius ad alterum, & ideò non est solum causa sui ipsius in mouendo, sed etiam in iudicando, & ideò est liberi arbitrij, ut si diceretur liberi iudicij de agendo, vel non agendo.* Et ibidem art. 2. inquit: *Iudicium est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare, de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quæ super suum actum reflectitur, & cognoscit habitudinem eorum de quibus iudicat, & per quæ iudicat unde totius libertatis radix est in ratione constituta.* Et de eodem videri potest, 1. parte, quæst. 83. artic. 1. & quæstion. 6. de malo, artic. 1.

Et ratio est, quia voluntas habeat plenum dominium suarum actionum, oportet quod à suo mouente non coarctetur, & determinetur, sed potius ab ipso mouente eius

libertas, & indifferentia conseruetur, & perficiatur, ergo oportet, quod habeat potestatem non solum super id ad quod mouet, sed etiam super id à quo mouetur, quod est iudicium, & hoc est habere potestatem dominatiuam, idest potestatem arbitrandi, & discernendi. Conseq. patet, quia si semel posito iudicio, voluntas non posset arbitrari de illo, nec haberet potestatem supra suum mouens, hoc ipso, vel maneret totaliter alligata illi iudicio, & sic non maneret libera, sicut in brutis posito iudicio, appetitus alligatur illi, & non potest illud auertere, vel non posset homo pro sua voluntate disponere de agendis, & applicare intellectum ad arbitrandum, sed casualiter gubernaretur. Nec potest instari in præmotione Dei, supra quam non habemus potestatem, vt possimus illam auertere, & tamen sumus liberi.

Respondetur enim, quod vt infra, & sequenti articulo dicemus, præmotio Dei etsi non sit dependens à nostra potestate, est tamen propter suam vniuersalitatem radix, & principium nostræ potestatis, & modi indifferentis, & dominij; vnde etsi non possit voluntas super ipsum, tamen non tollitur libertas, quia potius ab illo datur super omnes potentias animæ, non super id quod est extra, qualis est Deus.

At verò si supra iudicium internum non haberet dominium, careret libertate dominatiua super omnes potentias animæ, & supra præcipuam quæ cæteras dirigit, scilicet intellectum.

Quod si dicas, voluntatem Dei esse liberam & ta-

& tamen non posse iudicium suum semel habitum mutare vel auertere, quia est immutabile. Similiter Angelus post perfectam electionem manet inflexibilis iudicij, nec potest illud auertere, & tamen est liber, ergò libertas non petit dominium supra iudicium suum.

Respondetur voluntatem Dei ita habere in manu sua suum iudicium, quod est ipsummet iudicium suum, & ita operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Sed quia hoc iudicium est summè perfectum, nec operatur operatione temporali, sed æterna, ideo dominium voluntatis eius non est dominium mutandi iudicia, & actus suos faciendo illos temporales de æternis, sed iudicium illud vnicum existens, & immutabile quoad entitatem potest liberè mutare omnia obiecta, & proptèr eminentiam suam habere rationem volitionis, & nolitionis eiusdem obiecti. Vndè talis causa eadem manens potest immutare omnia, & non causare idem propter eminentiam suam ad omnia; licet semel applicato acto illo pro volitione determinate non possit immutari talis respectus, quia æternus est, licèt in ipsamet æternitate ex meritis obiecti potuisset oppositum velle, non tamen ex suppositione, quod iam est volitum. Ad illud verò de Angelo dicitur, quod modo etiam potest mutare iudicia circa illas res de quibus non perfectè, & totaliter deliberat. De illis verò de quibus iam perfectè deliberauit dicitur esse inflexibilis iudicij, non ex defectu dominij, & potestatis supra illud iudicium, sed ex perfecta, & totali adhæsione

ad illud, & ita ex sua voluntate fit immobilis non contra illam. Et simpliciter habet dominium illius iudicij etiam quoad mutationem, quia potuit non eligere illud à principio, licèt ex suppositione, quod velit adhærere illi, non possit illud mutare propter perfectam comprehensionem rerum, & perfectam determinationem ad id quod eligit ex tali comprehensione, & hoc est simpliciter esse liberum, solum verò ex suppositione, quod sic perfectè velit adhærere, esse immobilem.

Dico secundò proxima, & immediata radix libertatis in voluntate est indifferentia iudicij in ratione. Constat ex eisdem locis Diu. Thom. allatis, & specialiter videri potest 1. 2. q. 17. art. 1. ad 2. vbi inquit: *Radix libertatis sicut subiectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*. Et idem habet 1. p. q. 83. art. 1. & q. 24. de verit. art. 1. & q. 26. de malo, art. 1. & 1. contra gent. cap. 85.

Ratio verò sumitur ex præced. art. quia omnis appetitus elicitus sequitur ad apprehensionem seu ad formam apprehensam: sed voluntas prout libera est appetitus elicitus, ergo vt sic debet sequi, & radicari in aliqua apprehensione indifferenti, nec enim inclinatio potest excedere vim formæ ad quam sequitur, & habere in se plus quam contineatur in forma, ergo appetitus ille prout indifferens, non potest sequi ex forma apprehensa sine indifferentia quæ est forma determinata, & coarctata ad vnum. Vndè videmus quod quando iudicium caret omni indifferentia, & solum est coarctatum ad vnum, motus qui sequitur in voluntate est indeliberatus, &

carens

carens libertate, ergo ita dependet appetitus vt liberà forma apprehensa indifferenter, sicut quilibet appetitus elicitus à forma apprehensa, & cognita vt sic.

Difficultas verò est an taliter requiratur indifferentia iudicij ad libertatem voluntatis; vt stante iudicio indifferenti, repugnet voluntatem necessitari. Quæ quæstio non potest latius disputari in præsenti, quia multa tangit, quæ ad determinationem voluntatis spectant, sed breuiter punctum difficultatis attingemus quantum deseruit ad explicandam libertatem voluntatis. In hac ergo difficultate P. Suarez Prologomeno 1. de gratia, cap. 2. tenet id non repugnare, nec ex parte omnipotentiæ diuinæ, quia potest voluntatem creatam quando voluerit vbi voluerit, & quomodo voluerit immutare, vt docet August. in Enchiridion. cap. 98. ergo posito iudicio indifferenti, potest voluntatem immutare ad necessitatem. Ex parte autem voluntatis non est repugnantia, quia cum potestas dominatiua habeat duas partes, scilicet, ad agendum, & non agendum poterit impediri quoad vnam partem, & quoad aliam ordinari à Deo ad operandum impedita potestate ad agendum aliud, cum enim omnis potestas creata sit subiecta, & deriuata à diuina, potest impedire illam quoad vnam partem, negando verbi gratia, concursum suum ad nolendum, & dando solum concursum ad volendum. Accedit quod in re prædeterminatio Physica quam ponunt Thomistæ datur à Deo stante iudicio indifferenti, & antecedenter ad vsum libertatis immititur illa qualitas in voluntatem qua determinatur ad

vnam

vnam parte m tantum, ita quod illa posita voluntas non potest resistere, & oppositum facere, quæ licèt ab illis non vocetur necessitas sed determinatio, tamen in re nihil amplius requiritur ad necessitandum, quia illa qualitas extrahit voluntatem à sua naturali indifferentia. D. Thom.quæst.28.de verit.art.8.fatetur posse voluntatem necessitari à Deo, sed non cogi.

Nihilominus dico tertiò. Repugnat necessitari voluntatem stante iudicio indifferenti, quo dirigitur talis voluntas in illa operatione. Hæc conclusio communiter tenetur inter recentiores Thomistas, vt iudicat M. Ban. 1.p q.19. art. 10. dub. 1. §. *sed dices*, in secundo corollario. Aluarez in lib. de auxilijs disput. 126. conclus. 5. & tenet etiam P. Vazq. prima parte disputatione 99. capit. 8. & videri etiam potest disput. 90. cap. 2 n.8.& disp.98. cap. 5. n. 31.

Ratio verò est: quia ad hoc vt necessitetur voluntas stante iudicio differenti, requiritur, quod ponatur in voluntate tale impedimentum, quod non solum de facto efficiat vnum, & non aliud, hoc enim quotiescumque de facto operatur, interuenire debet, neque enim potest vtrumque oppositum operari, sed alterum tantum. Requiritur ergo tale impedimentum, quod impediat voluntatem non solum ne faciat, sed ne facere possit oppositum etiamsi ab indifferenti iudicio moueatur; implicat autem, quod non destructa voluntate tollatur ab ea potentia ne possit oppositum eius quod proponitur sibi cum indifferentia, siquidem hoc essentialiter postulat potentia

volun-

voluntatis, vt respectu obiecti determinatè; & sine indifferentia propositi, moueatur voluntas determinatè, & sine indifferentia; respectu autem obiecti indifferentis, habeat potestatem ad vtrumlibet. ergo si tollitur per impedimentum non solum quod de facto non faciat hanc partem, vel omittat, sed quod non possit oppositum respectu obiecti indifferentis, hoc ipso tollitur per tale impedimentum potentia voluntatis, & essentialis eius ratio. Quod præsertim vrgetur, quia non stat obiectum indifferens proponi, & non moueri voluntatem ab illo vt indifferenter proposito alias si ab illo non mouetur, tunc vel mouetur ab alio, vel à nullo. A nullo moueri non potest, quia sic ferretur voluntas in incognitum vel omnino nihil ageret quod est non moueri, nec necessitari ad aliquem actum, sed suspendi ab omni actu; si ab alio vel vt indifferenti, vel vt necessariò, & determinato. Si vt indifferenti, est eadem ratio, ac de primo. Si vt necessario, tollitur casus in quo procedimus, nempè quod stante iudicio indifferenti, voluntas necessario velit. Vndè etiam in hoc casu iudicium ipsum indifferens non ligatur, vt solum repræsentet vnum, & occultet aliud, ex cuius repræsentatione constat eius indifferentia, tunc enim destruitur casus, quia non manet iudicium indifferens, sed id quod repræsentatur, & proponitur solum apparet vt determinatum ad vnum, & sic est perindè ac si iudicium indifferens non sit. Si autem iudicium indifferens ad vtrumque apparet, & mouet, ergo supponit in voluntate esse potentiam hic, & nunc mobilem ad vtrumlibet, si qui-

quidem à mouente indifferenti hic, & nunc mouetur, stante autem potentia mobili ad vtrumlibet, & de facto sic mota ab obiecto, non stat tolli potentiam ne possit vtrumlibet quod requiritur ad hoc vt necessitetur, ergo implicat necessitari voluntatem stante iudicio indifferenti mouente voluntatem, siquidem non habet aliud motiuum ex parte obiecti.

Denique alia est implicatio quia dictamen iudicij indifferentis est aliud quod proponitur voluntati cum aduertentia, quod operetur circa illud, si velit, sic enim proponitur quod ex vi propositionis potest omittere, quandiù enim hoc non aduertitur, remanet naturalis, & indeliberata propositio, sicut in actibus pro primis, Stante ergo iudicio indifferenti cum illa plena aduertentia, si Deus necessitat voluntatem per suam impressionem, vel concursum, aut destruit illud iudicium, aut conseruat? Si destruit non currit casus, sed stat pro nobis, quia tunc non stante, sed destructo iudicio indifferenti necessitatur voluntas. Si conseruat, ergo conseruat falsam aduertentiam quia iudicium indifferens est illud, quod proponitur cum plena aduertentia, & tali iudicio quod possit omittere, & tamen voluntas tunc alligata, & coarctata non potest omittere. Quomodo ergo continuatur indifferentia iudicij, quod talem aduertentiam petit?

Dices: Illam aduertentiam solum esse quod possit voluntas omittere quantum est ex meritis obiecti, quod in illo casu etiam verificatur, siquidem non ex vi obiecti, sed ex im-

impreſſione extrinſeca neceſſitatur voluntas?

Sed contra eſt: Quia illa aduertentia, quæ præcisè ex meritis obiecti eſt, & non abſolutè, non eſt practicè indifferens, nàm ſi voluntas ſentit ſe impeditam, itaque non poſſit reſiſtere, quia illa datur illa determinatio, & coarctatio, ergo perinde eſt tali voluntati ſic affectæ proponere aliquid, vt indifferens ex meritis obiecti, ac ſi proponeretur aliquid indifferens appetitui bruti, hoc enim eſſet proponere aliquid vt indifferens potentiæ impeditæ ad vtendum illo, & ſic non mouebitur illa potentia ab illo dictamine vt indifferenti, ſed ſolum ab altera parte illius dictaminis, ergo vel altera pars occultatur, ſeu non proponitur voluntati, vel proponitur? Si proponitur, ergo mouet illam ſub ratione indifferentiæ cum tamen potentia voluntatis ſuppoſito impedimento indifferens non ſit, ſed neceſſitata, & non potens niſi ad vnum ſicut potentia bruti. Si autem occultatur, & ſolum proponitur vna pars dictaminis, ergo non manet dictamen indifferens, ſiquidem non proponitur cum indifferentia, & ſic verum eſt quod ſtante dictamine indifferenti, & non reducendo illud ad dictamen determinatum, & neceſſarium, non tollitur indifferentia voluntatis, quia manet potentia mobilis ab indifferenti iudicio, ſi iudicium ipſum indifferens ſtat, iudicium enim ipſum indifferens, motio eſt indifferens voluntatis.

Ad fundamentum oppoſitum patet ex dictis iſtam repugnantiam eſſe ex parte voluntatis, vt eſt potentia mota, & ſubordinata iudicio, ſic enim non ſtat ſubordinari iudicio,

indif-

indifferenti, moucrique ab illo stante indifferentia, & voluntatem ipsam manere sine potentia ad vtrumlibet, yt explicatum est. Vndè quando dicitur potestatem voluntatis nostræ totaliter esse subiectam voluntati diuinæ. Respondetur, ita esse sed conuenienti modo, non repugnanti, conueniens autem modus vt est subijciat Deus voluntatem sibi non contra radicem indifferentiæ illius, quæ est iudicium indifferens, sed iuxta illud, vel mutando dictamen indifferens si voluntas necessariò operatura est. Et similiter potest Deus mouere, & mutare voluntatem quando voluerit, & quomodo voluerit, quia potest mutare dictamen indifferens in aliud indifferens vt velit liberè, vel in necessarium vt feratur necessariò, vel totaliter suspendere vt nihil velit, non tamen vt stante indifferenti iudicio velit.

Ad id quod dicitur de prædeterminatione physica, quam nos ponimus? Respond. esse longè disparem rationem, vt dicemus sequenti articulo, quia hæc physica motio non coarctat potestatem voluntatis, sed appetit cor intendere his, quæ proponuntur per rationem sicut dicitur Actor. 16. de Lydia purpuraria, *cuius Dominus aperuit cor intendere his, quæ à Paulo dicebatur*. Itaque sunt oppositæ motiones, physica prædeterminatio quæ aperit cor, & physica motio, quæ potestatem cordis claudit necessitando ad vnum. & arguere ab vno ad aliud non habet apparentiam, & multò minus quòd dicit P. Suarez citato loco numero octauo in fine, quod prædeterminatio physica extrahit voluntatem à sua connaturali

indif-

indifferentia, quod eſt non diſtinguere de indifferentia potentiali, ſeu ſuſpenſiua, & de actiua, ſeu dominatiua, nam à prima extrahit prædeterminatio, quæ actu mouet ad operandum actum determinatum, ſed non ad operandum determinatè ex parte modi operandi, & ideò conſeruat ſecundam indifferentiam, quæ ex parte modi operandi ſe tenet. Et omnia mouentia voluntatem, ad hoc mouent vt voluntas non maneat perplexa, & ſuſpenſa, ſed vt actum determinatum eliciat, non tamen vt modum volendi, & ſe liberè determinandi tollant. Et cum in iſto genere Deus ſit actualiſſimum, & vniuerſaliſſimum agens, & radix ipſa libertatis, mouet ipſam voluntatem vltima actualitate ad actum, vt non ſit perplexa, & ſuſpenſa circa ipſum, eius tamen modum operandi conſeruat, qui eſt modus ſe determinandi, licèt dependenter à motione diuina, quæ licèt ex parte Dei immutabilis, & infallibilis ſit, ex parte tamen effectus quem operatur, aliquid liberum, & mutabile operatur.

Quod ſi tandem quæras, quid ſit iſta libertas ſeu dominatiua poteſtas in ipſo actu libero, & elicito?

Reſpondetur multos ſentire ſolum eſſe denominationem extrinſecam, non aliquid phyſicum, vt docet P. Vazquez, prima ſecundæ, diſputat. 34. cap. 3. referens ſe ad diſputat. 95. vbi de actu peccati, & moralitate eius id docet, conſiſtere ſcilicet in reſpectu ad obiectum diſſonum, qui reſpectus eſt dominatio rationis ſeu relatio relationis. Nam idem met actus amoris ſecundum entitatem elicitus cum plena aduertentia eſt liber, remota aduerten-

tia non est liber, ordo autem in actu ad plenam aduertentiam, ordo rationis est, & denominatio extrinseca, quia non procedit actus realiter ab ipsa aduertentia, sed regulatur extrinsecè ab illa. Et idemmet actus charitatis in via si continuetur separata anima cum visione beata, vel quotidie cum animæ purgatorij beatificantur, actum charitatis in quo actualiter perseuerant, continuant visa Dei essentia, quia charitas non excidit, sed eiusdem speciei est in via, & in patria, & tamen in via est actus liber, in patria, necessarius, ergo idem actus numerò transfertur de libero in necessariũ, & sic non ponit aliquid reale intrinsecum immutans actum.

Cæterum difficultas hæc non est magni momenti. Satis tamen probabile est actum liberum in ratione libertatis realem aliquam habitudinem dicere ad suum principium liberum, ratione cuius dicitur in actu secundo liber.

Ratio est quia licet ille actus non procedat realiter ab aduertentia iudicij, procedit tamen realiter à voluntate, quæ realiter dependet, & mouetur ab obiecto proposito per iudicium, ergo si aduertentia mutatur, mutatur iudicium regulans ipsam voluntatem, quia sine aduertentia non applicatur, nec regulat ipsam, ergo etiam habitudo voluntatis ad tale iudicium habens distinctam aduertentium mutatur, sicut si simile respicit alterum simile, si mutatur vnum, mutatur relatio, seu respectus ad illud: constat autem quod voluntas respicit realiter intellectum. & dictamen eius, sicut mobile suum mouens, ergo mutato dictami-

ne,

ne, incipit nouo respectu reali illud respicere, quia est nouum mouens respectu voluntatis mobilis, ergo similiter actus huius mobilis incipit noua relatione respicere illud dictamen, & aduertentiam liberam eius secundum quam mouetur, & à qua realiter pendet, ergò cùm libertas actus consistat in respectu, & habitune ad principium liberum, & hoc principium sit voluntas, vt mota, & dependens realiter à tali iudicio (siuè physicè, siuè moraliter dummodo realis dependentia sit) consequenter est sufficiens fundamentum, vt realis relatio detur in ipsa ratione liberi, quæ est in actu voluntatis. Quarè licèt aduertentia non sit principium effectiuum actus liberi, est tamen motiuum ex parte obiecti, ab obiecto autem mouente, aut terminante realiter dependet actus, & realiter respicit illud relatione mensurari ad mensuram (quæ realis est,) & mobilis ad suum mouens. Similiter aduenìente visione Dei clara sine dubio existimo valde mutari voluntatem in actu amoris, aut non eundem numero continuari, quia incipit procedere ille amor non solum cum maiori intensione, quam antea, quod sufficiebat ad mutationem realem etiam in eodem actu, sed exit cum excellentiori perfectione tanquam actus quiescentis in fine habentis summum gradum, maximum feruorem, & multas alias perfectiones, quæ vel petunt nouum actum exire, vel eundem notabili mutatione reali, sicut etiam quando intenditur amor, licèt maneat idem actus, realiter tamen perficitur, & immutatur. Charitas ergo non excidit, sed tamen perficitur.

ARTI-

ARTICVLVS II.

Quomodo originetur libertas voluntatis à radice extrinseca, quæ est Deus?

SIcut libertas voluntatis dependet à radice intrinseca, quæ est indifferentia iudicij; ita dependet à radice extrinseca agente, quæ est Deus, & ab obiecto indifferenti circa quod versatur.

Tota difficultas consistit in componendo contingentiam, & indifferentiam voluntatis cum summa immutabilitate, & infallibilitate Dei mouentis, de quo latiùs spectat ad Theologos. Nobis sufficit in præsenti sententiam D. Thom. proponere, & notare ea, quæ conducunt ad soluenda argumenta, seu sophismata, quæ in hac parte mirum in modum multiplicantur.

Igitur D. Thom. perpetuo reducit libertatis, & indifferentiæ nostræ conseruationem in actibus suis ad ipsam dependentiam, & participationem, quam habent à motione, & participatione diuina, quæ propter suam vniuersalissimam virtutem non solum habet mouere, & determinare ad actum faciendum, sed etiam participare, & communicare ipsum modum, quo causa debet illud facere; infallibilitas autem quæ fundatur in vniuersalitate virtutis præbentis omnia tam substantiam, quam modum actus, impossibile est, quod destruat modum operandi liberum, quia præbet, & communicat illum ex ipsa vniuersalitate operandi omnia. Quare vniuersalitas

operan-

operandi infert infallibilitatem, quia si omnia comprehendit, non potest deficere in tota vniuersalitate; & infallibilitas vniuersalitatis non violenter, nec contra modos causarum inferiorum operatur, sed dando illos, & conseruando consequitur infallibilitatem. Videndus est D. Thom. q. 6. de malo art. 1. ad 3. vbi inquit: *Deus mouet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis mouentis, quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diuersa, non inducitur necessitas sed manet libertas, sicut etiam in omnibus prouidentia diuina infallibiliter operatur, & tamen à causis contingentibus proueniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia mouet proportionabiliter vnumquodque secundum modum suum.* Idem docet 1. p. q. 19. art. 8. ad 3. contra gent. c. 94. vbi inquit: *Hoc quod ponitur prouisum esse à Deo vt sit futurum, si sit de genere contingentium poterit non esse secundum se consideratum, sic enim prouisum est vt sit contingens potens non esse, non tamen est possibile, quod ordo prouidentiæ deficiat, quin contingenter eueniat, vnde potest poni, quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur, non autem si consideretur vt prouisum.* Et in 1. ad Anibal. dist. 47. q. vnic. art. 4. ad 2. inquit: *Quòd licet contrarium eius, quod est volitum à Deo non possit stare cum voluntate diuina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea propter contingentiam causæ mediæ, & hoc sufficit ad hoc quod effectus sit contingens, & non necessarius.* Et quod loquitur de voluntate Dei, vt prædeterminante causas istas, patet ex his, quæ docet in cor-

pore

pore articuli, *Quod voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum quo producantur prædeterminauit, unde cùm voluntas Dei efficiatur impleri oportet, quod res fiant, & eo modo fiant, sicut voluntas diuina disposuit*. Quare prædeterminatio Dei secundum Diu. Thom. non solum prædeterminat effectum causæ, sed etiam modum ipsum, quo causare debet, scilicet modum contingentiæ, seu libertatis, vel necessitatis, & ideo nullum istorum modorum tollit, sed perficit.

Deniquè videndus est Diuus Thom. 1. Perin. lect. 14. vbi inquit: *Quod voluntas diuina intelligenda est vt extra totum ordinem entium existens, vt causa quædam profundens totum ens, & omnes eius differentias, sunt autem differentiæ eius possibile, & necessarium, & ideò ex ipsa voluntate diuina originantur necessitas, & contingentia in rebus, & distincti vtriusque secundùm rationem proximarum causarum, ad effectus enim, quos voluit necessarios ordinauit causas necessarias, ad effectus verò quos voluit esse contingentes, ordinauit causas contingenter agentes, idest potentes deficere.*

Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur, vel necessarij, vel contingentes, licet omnes dependeant à voluntate diuina sicut à prima causa, quæ trascendit ordinem necessitatis, & contingentiæ.

Ita Diuus Thomas. In quam doctrinam sine dubio Caietan. incidit 1. par. quæst. 22. artic. 4. qui non inueniens aliquid quod perfectè quietaret intellectum in componendo

imma-

ineuitabilitatem diuinæ prouidentiæ cum euitabilitate effectus liberi, seu contingentis, nec reperiens aliquid à Diuo Thoma dictum super hoc, tandem dicit suspicari quod sit aliquid in Deo eminentius, & altius quam euitabilitas, vel ineuitabilitas, vt ex passiua prouisione euentus, neutrius combinationis alterum membrum sequatur, Et si sic est, inquit, quiescet intellectus non euidentia veritatis, sed altitudine inaccessibili veritatis occultæ. Magis ergo quiesceret Caietan. si hoc ipsum reperisset in Diuo Thoma sicut habet in isto loco ponendo in Deo aliquid eminentius quam necessitas à quo deriuetur contingentia ipsa, & necessitas in causis. Et illam eminentiam vocamus non infallibilitatem, quæ non extrahit causas à suo modo, vel indifferentia, sed potius illam dat, & præbet. Vndè implicat, quod aliquid ei resistat, quia si resisteret hoc ipsum deriuaretur à Deo, quia operatur omnia, & sic iam non esset resistentia, sed datio, seu donatio. Dat tamen Deus ipsum posse resistere, & posse facere oppositum. Vndè quando dicitur, quod inspirationi diuinæ potest resisti non intelligitur de resistentia respectu ipsius causalitatis, & ordinis diuini in causando, huic enim vniuersalissimo modo nihil potest resistere, cum extra totum illum ordinem nihil ponatur, sed intelligitur de resistentia respectu obiecti propositi, & effectus ad quem est illa inclinatio, & motio. Quare in ipsa vniuersalitate operandi, & mouendi omnes causas, tam quoad substantiam actus, quam quoad modum fundatur infallibilitas in agendo ex

contingentia, & libertate ex parte nostra, & ex parte Dei simul cum omnimoda mutabilitate hanc enim causat illa vniuersalissima Dei causalitas, & ideò eius causalitas ineuitabilis est, quia vniuersalissima, & omnia complectens; & tamen effectus in se, & secundum ordinem inferiorum causarum est mutabilis, quia hoc ipsum causat Deus, & sic non lædit, cum causa, & radix illius sit.

Sed dicunt aliqui discipuli Scoti sufficere ad hoc ipsum decretum, & voluntatem Dei sine motione, & qualitate aliqua physica operante in voluntatem, & præeunte nostram libertatem, nam physica qualitas, nec antiquis fuit nominata, nec est possibilis, quia nihil creatum potest esse altius voluntate, & ei dominari, sicut illa qualitas seu motio deberet dominari, voluntati; nec si daretur, libertatem relinqueret, quia mouet determinatè ad vnum, & non cum ea eminentia qua voluntas diuina quæ infinita est, illa autem qualitas infinita non est, & sic mouet Deus (inquiunt) per simpathiam quandam, quia posito eius decreto statim flectitur, & obedit creatura.

Sed contra est, quia hoc ipso quod aliqua virtus est superior in agendo respectu alicuius mobilis oportet quod mobile subijciatur non solum virtuti mouenti, sed etiam motui eius, si enim est mobile, debet esse capax motus, seu subijci virtuti vt actualiter mouenti, ergo hoc ipso quod voluntas est mobilis, & inferior seu subiecta virtuti diuinæ, debet esse inferior eius motione; motio enim non operatur ratione suæ entitatis, sed ratione virtu-

tis

tis cuius est motio, sic motio artificis subijcit sibi materiam artis. Non est ergo causa aliqua creata altior voluntate vt possit illam mouere intus, sed tamen motio diuina, licet entitatiuè sit entitas creata, virtute tamen diuina agit, subdit voluntatem Deo. Nec tollit hæc motio libertatem sed præstat, quia dat non solum facere determinatum actum, sed modum quo actus faciendus est, scilicet vt liberè fiat, & cum potestate indifferenti quam non lædit; sed causat vt radix eius. Quin potius simpathia illa qua creatura subordinatur Deo multò magis tollit libertatem, aut non habet infallibilitatem in se intrinsecè. Etenim simpathia illa si datur consistit in naturali quadam sequela, & necessaria subordinatione, quam habet creatura ad Deum, vt ipso volente non possit non sequi operatio in creatura, ergo posita Dei voluntate, & decreto, voluntas nostra naturali sequella, & ex ipsa via, & pondere naturæ quatenus creata est prorumpit in actum, ergo multò magis tollitur libertas per istam sympathiam, seu naturalem sequelam, quam per positiuam Dei motionem, siquidem posita Dei voluntate naturali sequela sequitur ille voluntatis actus & sic fiunt hic omnes consequentiæ, quæ in prædeterminatione physica, quod non possit voluntas resistere illi Dei voluntati, quod maneat determinata ad vnam, &c. & hoc tanto fortius quanto non dependet hoc ab aliqua Dei operatione perficiente, & actuante, sed solum naturali sequela voluntatis id sequitur.

Si autem non sequitur naturalis sequella,

posita voluntate Dei, sed morali quadam, & contingenti sequella, sequitur quod posita voluntate Dei, non manet infallibile, quod effectus fiat, sed oportebit per aliquam operationem vincere illam contingentiam, & non per solam sympathiam. Quod si potest subiectio creatæ voluntatis ad Deum fundare infallibilitatem operandi sine necessitate, cur non poterit qualitas illa creata, quæ est virtus Dei fundare eandem infallibilitatem non necessitando voluntatem? Quam qualitatem physicam, licèt antiqui sub hoc nomine, & significat one non ponant, rem tamen significatam omninò ponit D. Thom. & similiter prædeterminationem, vt ostendimus, quæst. 25. Physic. artic. 1. negat enim D. Thom. esse qualitatem permanentem, & per modum habitus 1. 2. quæst. 110. artic. 2. affirmat tamen habere rationem motus, fierique à Deo in anima; & quæst. 3. de potentia artic. 7. ad 7. affirmat habere esse illam virtutem actualem qua Deus mouet causas sicut colores habent esse intentionale in aere, & virtus artificis in instrumento, quod totum dicit realitatem vt distinguitur à morali seu extrinseca denominatione, aut ente rationis, & hoc vocamus physicum, non sumendo physicum pro eo quòd pertinet ad ens mobile, & corporeum, hac enim ratione quomodo in voluntate, & spirituali natura motio corporea deberet poni? sed sumitur pro eo, quod est reale, & intrinsecum vt distinguitur contra motionem moralem extrinsecam, aut fictam.

Vnde etiam obiter colligitur Diu. Thom.

quan-

quando loquitur de motione qua Deus mouet voluntatem, & determinat eius potentialem indifferentiam, non loqui de motione morali, sed de intrinseca attingente voluntatem intra se, quam ideò physicam, idest realem vocamus.

Nam motio moralis prius attingit rationem, quam voluntatem, cum fiat media persuasione, vel propositione obiecti, hæc enim vocatur motio moralis ad distinctionem eius, quæ fit intra voluntatem, non medio obiecto alliciente, sed motione operante, & immutante. Hoc autem modo Deum immutare, & non solum proponendo obiectum, aut alliciendo, mille locis expressissimè docet S. Thom. vt 1. par. quæst. 105. art. 4. & 106. art. 2. & 111. artic. 2. & 116. artic. 1. & prima secundæ quæst. 6. artic. 1. ad 3. quæst. 9. artic. 6. & quæst. 75. artic. 3. & quæst. 80. artic. 1. & quæst. 3. de malo, artic. 3. ad 15. quibus locis distinguit de mouente ex parte obiecti, & persuasionis, quod conuenit obiecto proposito, & de mouente interius, vt condistinguitur ab obiecti motione, & hoc secundum attribuit Deo, ergo plus attribuit, quam motionem moralem. Et hæc est expressa doctrina August. contra Pelagium qui etiam fatebatur Deum operari in nobis per gratiam suadendo omne quod bonum est (quæ est motio moralis) vt patet in lib. de gratia Christi, contra Pelag. capit. 10. Quod totum dicit August. reduci ad legem, & doctrinam non ad subministrationem virtutis. Vndè concludit, cap. 24. *Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna, atque occulta*

mirabili, ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras reuelationes, sed etiam bonas voluntate. Vbi non solum excludit extrinsecam persuasionem per sensus factam, sed etiam non sufficere docet internam, quæ consistit in reuelatione, & tenet se ex parte obiecti, sed vlterius debere dari operationem intra voluntatem, quæ iam non est moralis motio, quia non fit mediante obiecti propositione.

Vt autem argumentis, seu sophismatibus, possit responderi quæ in hac parte multiplicantur, verbi gratia, quod stante motione Dei, quæ non est in mea manu, nec possum eam auertere, non stet actum voluntatis non poni; quod sit determinata illa motio ad vnum & sic sequitur quoque voluntatem determinari; quod illa suppositio motionis diuinæ est omninò antecedens voluntatis actum, ergo illa stante non stat facere oppositum, nec illi resistere, atque adeò non stat libertas. Hæc, & alia similia, quæ istam incompossibilitatem diuinæ determinationis cum nostra indifferentia concernunt, æquiuocant de necessitate consequentiæ, & consequentis; de sensu composito, & diuiso. Qui ab aliquibus sic intelligitur, quod sensus diuisus fiat diuidendo, & separando concursum Dei, quasi sine ipso indifferens maneat voluntas, sensus autem compositus intelligatur posito ipso concursu Dei, & prædeterminatione, & ea posita tollatur indifferentia. Sed hæc intelligentia rudis est, & longe distans à nostra sententia, qui potiùs dicimus ipsum motum seù prædeterminationem Dei in voluntate perficere liber-

tatem

tatem; non auertere. Sed sensus compositus, & diuisus debet sumi secundum diuersas formalitates, seù considerationes in eodem concursu, seù auxilio Dei, & in voluntate repertas, & componendo secundum vnam, vel sub vnius respectu, præcisè non explicatur libertas) & non dicimus quod tollatur, sed quod non explicetur,) sed modus infallibilitatis, diuidendo autem illam considerationem, & accipiendo sub alia, explicatur libertas, sicut in eodem effectu vt præcisè consideratur formalitas, seù respectus vnius causæ ex illa parte adhuc non intelligitur habere esse, vel non tale esse, consideratus verò ex alia parte habet illud. Sic ergo in motione, vel prædeterminatione Dei considerari possunt tres habitudines, seu formalitates, & totidem in causa libera creata. Ex parte Dei consideratur modus operandi, qui ex parte ipsius Dei se tenet, quia est diuinus, & immutabilis, & vniuersalissimus. Secundò ordo ad determinatum effectum in se. Tertiò ordo ad modum quo effectus procedit, tam ab ipsa causa creata, quam vt subest motioni diuinæ. Ex parte causæ creatæ consideratur primò ipse effectus in se, & in sua substantia, secundò modus quo illum efficit, verbi gratia necessariò, vel contingenter. Tertiò ordo ad primam causam, à qua participatur, & ad ipsum modum, quo prima causa operatur illum. Cum ergo Deus mouet causam secundam liberam, seù contingentem, si consideretur causa illa, vt operans effectum modo sibi proprio, sic operatur illum modo contingenti, & cum potentia ad deficiendum, vel resistendum illi, & ad

resistendum motioni diuinæ, vt causanti talem actum, & talem modum siquidem hoc ipsum causat diuinus concursus, nempè vt tali modo fiat vt possit resisti ipsi actui, & consequenter ipsi motioni, vt talem actum, modumque attingit. At verò si totum hoc scilicet actum voluntatis creatæ, & modum eius comparemus, & componamus cum ipso concursu secundum modum, quo tenet se ex parte Dei, sic est ineuitabile, quod eueniat non effectus solum, sed effectus cum modo, scilicet, effectus liberè factus, quia totum hoc prouidet, & causat Deus, ineuitabiliter ex parte sua, sed euitabiliter ex parte rei factæ immò etiam quando solùm dat sufficientem concursum, & non efficacem, adhuc operatur ineuitabiliter ex parte sua, quia id quod intendit in illo concursu, ineuitabiliter fit, scilicet, quod homo habeat principium, vndè operetur, sed quod de facto non operetur.

Et secundum istam distinctionem, & habitudines in ipso diuino concursu repertas verificantur oppositæ propositiones, quæ de eodem affirmari videntur. Dicitur enim ex vna parte, quod inspirationi, & illuminationi diuinæ possumus resistere vt dicitur in Concilio Trident. session. 6. cap. 6. & inde probatur nos liberè operari, quia illi possumus resistere, quia ipsum posse resistere, est signum infallibile operationis liberæ; sed tunc consideramus ipsam Dei motionem existentem quidem in homine, sed in sensu diuiso, hoc est, considerando in illa, non habitudinem ad modum operandi ex parte Dei, qui

immu-

immutabilis, & infallibilis est, sed diuidendo ab illo modo, consideramus solum habitudinem ad causam, & modum causæ creatæ, quem ipse etiam diuinus concursus intendit, & attingit. Ex alia verò parte dicit scriptura Esth. 13. *Non est qui possit tuæ resistere voluntati*, & Roman. 9. *Voluntati eius quis resistet?* Et Augustin. de correctione, & grat. cap. 14. *Deo volenti saluum facere nullum humanum resistit arbitrium*. Et D. Thom. prima secundæ, quæst. 10. artic. 4. ad tertium. *Si Deus mouet voluntatem ad ea inquit, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moueatur, non tamen est impossibile simpliciter, vnde voluntas à Deo non ex necessitate mouetur*. Quod vtique procedit posita motione Dei non ablata. Et quæst. 112. artic. 3. *Si ex intentione Dei mouentis est, quod homo cuius cor mouet; gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur*. Vbi tota infallibilitas à D. Thoma ab Augustino, à scriptura reducitur ad ipsam voluntatem, & motionem Dei, cui nihil resistit, non ad præscientiam aliquam rei faciendæ ante omnem istam voluntatem Dei; & tunc fit sensus compositus nostræ voluntatis cum voluntate, & motione Dei, vt explicat modum immutabilem, & vniuersalissimum ex parte Dei.

Ex dictis colliges, quomodò rectè intelligatur definitio libertatis: *Quod est facultas, seu potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere*. Quæ definitio communiter est apud omnes recepta. Et intelligenda est in omni amplitudine positis omnibus requisitis tam ex parte causarum se-

secundarum mouentium, quam ex parte causæ primæ, quia vt diximus etiam posita diuina motione, & prædeterminatione potest voluntas agere, vel non agere, quia hoc ipsum posse resistere, & dissentiri, præbet, & conseruat illa diuina motio, licet de facto non resistet, nec dissentiet comparando voluntatem sic motam cum ipso modo mouendi Dei immutabili, & infallibili, definitio autem libertatis non dicit quod positis omnibus requisitis libertas non aget, sed quod potest non agere, eo quod nulla requisita possunt illam potestatem tollere, multò minus diuina præmotio, quæ propter suum vniuersalissimum modum operandi est causa huius potestatis libertatis creatæ, eamque non tollit, sed conseruat, & perficit tanquam radix illius. Vndè perperam P. Suarez Prologomen. 1. supra citato cap. 3. carpit Thomistas, quasi dicant potentiam esse liberam, quæ positis omnibus requisitis potest non agere excipiendam tamen esse præmotionem diuinam si ly omnibus requisitis sumatur collectim in sensu diuiso, idest aliquam illarum conditionum tollendo, potest libertas agere. Et contra hoc procedit eius impugnatio, quia ablata aliqua conditione requisita, etiam quæcumque causa naturaliter agens potest non agere, sicut sol potest non illuminare clausa fænestra. Sed nos iam supra reiecimus illam intelligentiam sensus compositi, & diuisi, & ideo non est, quod immoremur in respondendo Patri Suarez, sed sufficit dicere, quod positis omnibus requisitis etiam motione Dei prout præbet determinationem ad actum,

tol-

tollendo quidem indifferentiam potentialem, & suspensiuam, præbendo autem, & conseruando modum indifferentiæ actualis, & potestatis dominatiuæ, potest oppositum facere voluntas; licèt si consideretur modus operandi ex parte Dei, qui est immutabilis, & intendit aliquid in indiuiduo fieri, non stet oppositum poni, quia non stat destrui illam immutabilitatem; sed sicut optimè saluatur immutabilitas actus diuini cum libertate ipsius, qua potest oppositum, etiam saluatur eadem immutabilitas cum libertate creata causata à se, quæ est participatio quædam libertatis diuinæ per quam potest modo suo proprio oppositum facere, licet immutabili modo ex parte Dei fiat. Itaque tunc prædeterminatio Dei, & motio vniuersalissimæ suæ causalitatis tollet libertatem nostram, quando immutabilitas actus diuini tollet contingentiam, & mutabilitatem causæ creatæ Plura de his ad Theologos mittamus, pro Philosopho enim naturali hæc sufficiant, de illis verò agemus Deo dante primo tomo prima parte præsertim vbi ostendemus excludendam esse scientiam mediam, ne sumatur infallibilitas diuinorum decretorum ex suppositione effectus creati præuisi ante omne decretum Dei.

* * * *
* * *
* *
*

ARTICLVS IV.

Circa quæ obiecta verfetur libertas.

AD discernendum obiecta, in quæ voluntas fertur liberè, & in quæ necessario distinguendum est de libero quoad exercitium, & quoad specificationem, & similiter de necessario. Quoad specificationem dicitur necessarium, quod ex ipsa ratione obiecti caret aliqua ratione terminante alium actum quam talis speciei, v. g. amoris, & non odij. Quoad exercitium dicitur quod ex parte subiecti talem habet dispositionem, quod non potest non elicere hunc determinatum actum. Itaque necessitas specificationis tenet se ex parte principij specificantis, & cum hoc sit obiectum, opportet explicari penes id quod ex parte obiecti se tenet, scilicet, quando ex parte obiecti nihil repræsentatur mali, quod possit odio haberi, & ita excludit libertatem contrarietatis, id est posse amore, vel odio habere. Necessitas quo ad exercitium tenet se ex parte principij operantis, & cum hoc sit subiectum, oportet explicari penes id quod tenet se ex parte subiecti, & elicientiæ, id est quando subiectum est taliter affectum, quod non potest suspendere actum circa aliquod obiectum, & ita excludit libertatem contradictionis, quod est velle, & non velle. Et opposito modo debet explicari libertas specificationis, & exercitij.

Vnde obiter colligo, quod licèt possit dari obiectum circa quod necessitetur voluntas

quoad exercitium, vt in visione clara Dei, tamen hæc necessitas non prouenit formaliter ex obiecto, vt obiectum est, sed ex ipsa dispositione subiecti circa tale obiectum. In quo veram existimo sententiam Caiet. 1.p.q.82.art.2. Quam sequitur Bannez ibidem.

Ratio est, quia obiectum formaliter solum est principium specificandi, & sic ab ipso prout tale non prouenit formaliter necessitas exercitij, sed exercitium, seu elicientia formaliter prouenit à subiecto operante, & eius necessitas ex dispositione, & statu subiecti, est enim voluntas talis naturæ, quod si toto pondere fertur in obiectum, fertur necessario, quia nihil remanet, quo possit detinere, & suspendere elicientiam, tunc autem fertur toto pondere, quando adæquatur vniuersalitati eius totaliter obiectum etiam cum plena aduertentia, tunc enim cum voluntas ratione suæ naturæ, & formalis rationis sit determinata ad bonum vt sic, quando ex omni parte, & totaliter proponitur bonum in omni sua vniuersalitate, & plenitudine, non est in voluntate indifferentia, sed totalis determinatio ad tale bonum. Nec tamen quando dicimus naturaliter, & necessariò ferri voluntatem ad tale bonum, fertur per modum appetitus innati, sed eliciti licet necessariò, & ita dicitur naturalis illè appetitus, quia necessarius, non quia innatus, & procedit enim ex cognitione immò ex plena aduertentia, & ideo maximè est voluntarius, quia ex maxima, & plena cognitione, scilicet ex visione Dei, & ex principio interno, scilicet ex ipso pondere voluntatis.

Quibus

[illegible] quod obiectum [illegible] etiam di- [illegible], scilicet [illegible] est ratio [illegible] In beatitudine [illegible] esse, & bene [illegible] non est, nec [illegible] est, beatus [illegible] esse ne- [illegible], & quicquid [illegible] ad ali- [illegible] non om- [illegible] necessi- [illegible] sunt amabilia. [illegible] vo- [illegible], ubi solum [illegible] inquit ex D. [illegible] ubi in- [illegible] tempore manet [illegible], & [illegible], sine [illegible], & vi- [illegible] ad [illegible] [illegible] Videa- [illegible] & q. 22. de

[illegible] quia illud est

est bonum necessitans quoad specificationem quod in ipsa ratione formali, quæ specificat voluntatem, non habet nisi rationem boni, quod est proprium specificatiuum voluntatis, voluntas autem necessitatur non exire limites suæ specificationis, alias mutaret essentiam, & speciem suam, ergo quando in aliquo obiecto non est nisi proprium specificatiuum voluntatis, tunc tale obiectum non est capax odij, & sic necessitat voluntatem, vt si tendit in illud, tendat per modum amoris, quia non est in obiecto nisi specificatiuum amandi, quod est bonum, ergo sicut coarctatur voluntas ad suam rationem formalem specificatiuam, ita ad amandum illud obiectum quoad specificationem. Et ex hoc etiam probatur. quod beatitudo necessitans voluntatem non est beatitudo materialiter sumpta in aliquo, & vt induit rationem obiecti, quod appetitur, sed beatitudo vt exercet rationem formalem propter quam aliquid appetitur. Vnusquisque enim desiderat quiescere in bono, quæ est benè, seù beatè se habere, & hoc est vltimum per modum finis, quod vnusquisque petit, & ideò induit rationem formalem propter quam cætera appetuntur quia est ipsa ratio formalis quæ in fine desideratur, ideò enim aliquid pro fine habetur, quia in eo intenditur quiescere tanquam in bono, ipsa ergo beatitudo, seu quies vltima in bono sicut est ratio formalis appetendi finem, ita est ratio motiua propter quam cætera appetuntur. Cum ergo voluntas in omni suo actu debeat respicere aliquem finem, & à ratione formali motiua finis moueri, hæc autem est idem quod beatitudo sumpta

pro

pro ratione formali beatitudinis quod est velle benè se habere, seu quiescere in bono, sicut non potest voluntas exirè limites suæ rationis formalis specificatiuæ, & motiuæ, ita nec potest non necessitari ad beatitudinem vt ratio for. malis est, quia hæc est ipsa ratio boni.

Vnde colligitur, quod si beatitudo ipsa pro materiali aliquo sumatur in quo existimatur inueniri ratio formalis beatitudinis, non necessitatur voluntas ad talem beatitudinem materialiter, & obiectiuè sumptam: nisi constet, & manifestè appareat voluntati, rem illam esse, cui adæquatè, & vniuersaliter conueniant omnes conditiones beatitudinis, quod est esse omne bonum, quod solum potest constare videndo Deum ipsum, Deus autem cognitus non in se, sed per connotationem ad creaturas, & per viam remotionis, licet in se sit summum bonum, tamen, dum non apparet positiuè in se ipso, sed per effectus, non terminat adæquatè voluntatem, nec necessitat quoad specificationem quia negatio non est specificatiuum, sed positio boni, nec necessitat bonum admixtum alicui limitationi. Omnia autem bona quæ non repræsentantur vt plenè bona, vel connexionem necessariam habentia cum pleno bono, displicere possunt voluntati, & non necessitant illam.

Dices, qui peccat sciens se amittere beatitudinem, facit contra ipsam beatitudinem, ergo displicet ei de facto, & efficaciter, licèt vellet non amittere illam, sicut qui proijcit merces in mare diplicent ei merces non absolutè, sed vt onerantes, & exponentes periculo, ergo similiter beatitudo, licèt absolutè non displi-

ceat

ceat, tamem vt prohibens illud peccatum displicet, & sic non necessitat quoad specificationem quia potest considerari ex aliqua parte, ex qua non sit appetibilis.

Secundò, qui se ipsos occidunt, aut sunt in inferno, displicet eis ipsum esse, & viuere quatenus consideratur vt miserijs plenum, ergo non necessitat quoad specificationem, & vt adæquatè,& plenè bonum, sed vt obiectum displicentiæ pro aliqua parte.

Ad primum Respondetur, quod peccans diuertit à vera beatitudine ad apparentem, & ab eo quod in re, & materialiter est vera beatitudo, ad id quod sibi proponitur, & apparet tanquam beatitudo, vult enim delectari aut quiescere in aliquo bono quod est beatè seù benè se habere quantum ad rationem formalem, errat tamen in ipsa materiali re quam eligit ad quiescendum, non ergo beatitudo formalis vt formaliter considerata, seu vt ratio appetendi vnquam displicet, idest nunquam est ratio displicendi, sed semper necessitat quod specificationem, licèt materialis beatitudo quam amittit, idest res illa in qua dicitur esse beatitudo, non necessitet quoad specificationem, sed considerari possit vt pœnalis,& onerosa hic, & nunc ex aliqua parte.

Ad secundum similiter Respond. quod etiam qui se occidit habet odio esse materialiter consideratum, & vt subiectum miseriæ, non formaliter, quia ipsum non esse desiderat sub aliqua ratione essendi liberum à miserijs, quæ sunt mala quædam, & defectus essendi. Addo quod qui se occidit, intensius desiderat esse formaliter consideratum, quam qui se non

occi-

occidit, quia ex eo quod ita ardenter appetit esse sine miserijs quod non potest illas tolerare nec carere quiete vel delectatione, ideò ita intensè mouetur ad destruendam miseriam, quod est ipsa vita, non vult tolerare, quam tamen tolerat alter, qui non ita ardenter appetit esse sine miserijs. Vndè constat quod qui se occidunt, nimis appetunt beatitudinem seu conditiones eius quales sunt delectatio, abundantia, carentia, miseriæ, &c. quia neque ad horam patiuntur carere illis, ita vt si careant, etiam subiectum quatenus carens illis velint destruere, & sic qui amat animam suam perdet eam, idest ex nimio amore perdet.

Vltimum quod dicimus in conclusione, scilicet necessitari voluntatem quoad exercitium ab ipsa visione clara Dei, sumitur ex ratione insinuata à D. Thom. 1. part. q. 82. art. 2. quia voluntas videntis Deum per essentiam videt omne bonum Exod. 33. *Ego ostendam tibi omne bonum*, & sic de necessitate inhæret Deo, sicut ex necessitate volumus esse beati.

Cuius rationis vis in eo consistit, quia viso summo bono non potest proponi cessatio amandi ipsum nisi proponatur cessatio volendi esse beatum, quia vellet relinquere totalem & vniuersalem rationem beatitudinis quæ per illud exercitium habetur, & amatur, ergo non potest displicere illud exercitium, quo tale summum bonum amatur, nisi displiceat ei vniuersalis ratio boni quæ in illo exercitio habetur, hoc autem esset egredi limites suæ rationis formalis specificantis quæ continetur sub vniuersali ratione boni seu beatitudinis,

plura

plura de his spectant ad Theologos citato loco 1.p.& prima secundæ,q.10.

ARTICVLVS V.

Vtrùm voluntas sit perfectior potentia intellectu?

CErtant in hac difficultate scola D. Tho. & Scoti. Existimat enim Scot. in 4. distinct. 49. q. 4. voluntatem esse potentiam perfectiorem intellectu; eumquè sequitur eius scola, aliique plures vt Bonauentura, Ægidius, Argentinas, Gabr. Mai.ad eundem distin. 49. Fundamentum sumitur ex quatuor præcipuis conditionibus, quæ astruere possunt nobilitatem alicuius potentiæ, scilicet ab obiecto, ab efficacia potestatis, ab actu, seu effectu præstantiori, ab opposito suo, quod est deterius.

Ab obiecto sumitur prima ratio, quia obiectum voluntatis est perfectius; vtpotè ipsum bonum, quod est perfectio, & actualitas entis, & respicit ipsum esse, in quod voluntas tendit; existentia etiam est maxima actualitas, & perfectio in ente, & bonum ipsum est perfectius quam verum,cum perfectio entis per bonitatem explicetur, & vnumquodque intantum sit bonum inquantum perfectum,& integrum. Ergò obiectum proprium voluntatis est excellentius obiecto intellectus.

Ab efficacia potestatis deducitur secunda ratio: Nam obiectum voluntatis est bonum, seu finis, qui est prima causarum, & ideò habet voluntas potestatem mouendi cæteras poten-

potentias, & dominium super illas, etiam super intellectum : ergo tanto præstantior est voluntas intellectu, quanto imperans imperato, superior inferiori, potentia formaliter libera, ea, quæ formaliter est necessaria, licet radicaliter sit libera, præsertim cum nulla alia potentia possit habere dominium supra voluntatem, ergo ipsa est actualior, & perfectior omnibus, quia potestas mouendi in actualitate fundatur.

Ab actu, & effectu tertia ratio deducitur; quia præstantissimus actus voluntatis, qui est charitatis excedit præstantissimum actum intellectus, vndè charitas excellentior est reliquis virtutibus Paulo attestante 1. Corinth. 13. *Maior autem horum est charitas* : & constat, quia per actum charitatis magis aliquis appropinquat Deo, & vltimò disponitur ad gratiam, ergò oportet, quod ipsa potentia etiam sit præstantior simpliciter intellectu. Vndè D. Thom. 1. par. q. 82. art. 3. fatetur, quod cognitio eorum quæ infra nos sunt est perfectior amore eorum, respectu verò rerum, quæ supra nos sunt præstantior est amor cognitione, ergo præstantissimus actus voluntatis excedit præstantissimum intellectus, & sic ipsa potentia simpliciter est præstantior. Ab effectu etiam patet. Tùm, quia à voluntate simpliciter denominamur boni, vel mali; non ex actu intellectus. Tùm, quia inter spiritus angelicos, ordo qui excedit in amore, scilicet Seraphim est simpliciter perfectior reliquis, etiam quam Cherubim, qui excedit in scientia ergo ex amore sumitur maior excellentia inter spiritus, & consequenter inter potentias.

Ab op-

Ab opposito denique deducitur quarta ratio: Quia illud est simpliciter perfectius, cuius oppositum est pessimum oppositio enim, & destructio alicuius tanto est deterior, quanto id, quod destruit est excellentius, ergo quando aliquid est pessimum, eius oppositum est optimum Inter peccata autem, odium Dei, quod directè opponitur charitati est pessimum inter omnia vitia, etiam peius infidelitate, ergo amor eius qui est oppositum est excellentior omni cognitione.

Oppositam sententiam tenet S. Thom. prima parte, q. 82. art. tertio, & contra gent. cap. 26. & q. 22. derit. art. 11. videndus est etiam prima parte, q. 26. art. 2. vbi intellectualem operationem dicit esse perfectissimam in qualibet intellectuali naturh, & Caietan. ibi, & q. 82. citata cum alijs interpretibus D. Thom. ad prædicta loca, & Suarez 5. de anima capit. 9. Vazquez 1. 2. disp. 14. capit. 8. Rub. & Conim. in præsenti, & in 2. de anima alijque plures. Itaque hæc sententia docet intellectum esse perfectiorem simpliciter, quam voluntatem, posse tamen voluntatem esse secundum quid perfectiorem. Vocamus autem perfectionem simpliciter potentiæ, illam, quæ desumitur ex obiecto secundum modum mouendi, & mutandi potentiam, hoc enim est, quod pertinet ad ipsam substantiam, seu essētiam potētiæ quæ essentialiter desumitur ex ordine ad obiectum formaliter consideratum, & sic potentia quæ altiori modo immutatur ab obiecto dicitur habere rationē obiectiuam altiorem. Perfectio autem secundum quid prouenit ex alijs conditionibus præter istam, & pertinentibus ad obiecta

mate-

ARTICVLVS IV.

Circa quæ obiecta versetur libertas.

AD discernendum obiecta, in quæ voluntas fertur liberè, & in quæ necessariò distinguendum est de libero quoad exercitium, & quoad specificationem, & similiter de necessario. Quoad specificationem dicitur necessarium, quod ex ipsa ratione obiecti caret aliqua ratione terminante alium actum quam talis speciei, v. g. amoris, & non odij. Quoad exercitium dicitur quod ex parte subiecti talem habet dispositionem, quod non potest non elicere hunc determinatum actum. Itaque necessitas specificationis tenet se ex parte principij specificantis, & cum hoc sit obiectum, oportet explicari penes id quod ex parte obiecti se tenet, scilicet, quando ex parte obiecti nihil repræsentatur mali, quod possit odio haberi, & ita excludit libertatem contrarietatis, idest posse amore, vel odio habere. Necessitas quo ad exercitium tenet se ex parte principij operantis, & cum hoc sit subiectum, oportet explicari penes id quod tenet se ex parte subiecti, & elicientiæ, idest quando subiectum est taliter affectum, quod non potest suspendere actum circa aliquod obiectum, & ita excludit libertatem contradictionis, quod est velle, & non velle. Et opposito modo debet explicari libertas specificationis, & exercitij.

Vnde obiter colligo, quod licèt possit dari obiectum circa quod necessitetur voluntas

quo-

quoad exercitium, vt in visione clara Dei, tamen hæc necessitas non prouenit formaliter ex obiecto, vt obiectum est, sed ex ipsa dispositione subiecti circa tale obiectum. In quo veram existimo sententiam Caiet. 1.p.q.82.art.2. Quam sequitur Bannez ibidem.

Ratio est, quia obiectum formaliter solum est principium specificandi, & sic ab ipso prout tale non prouenit formaliter necessitas exercitij, sed exercitium, seu elicientia formaliter proueni t à subiecto operante, & eius necessitas ex dispositione, & statu subiecti, est enim voluntas talis naturæ, quod si toto pondere fertur in obiectum, fertur necessario, quia nihil remanet, quo possit detinere, & suspendere elicientiam, tunc autem fertur toto pondere, quando adæquatur vniuersalitati eius totaliter obiectum etiam cum plena aduertentia, tunc enim cum voluntas ratione suæ naturæ, & formalis rationis sit determinata ad bonum vt sic, quando ex omni parte, & totaliter proponitur bonum in omni sua vniuersalitate, & plenitudine, non est in voluntate indifferentia, sed totalis determinatio ad tale bonum. Nec tamen quando dicimus naturaliter, & necessariò ferri voluntatem ad tale bonum, fertur per modum appetitus innati, sed eliciti licet necessariò, & ita dicitur naturalis ille appetitus, quia necessarius, non quia innatus, & procedit enim ex cognitione immò ex plena aduertentia, & ideo maximè est voluntarius, quia ex maxima, & plena cognitione, scilicet ex visione Dei, & ex principio interno, scilicet ex ipso pondere voluntatis.

Quibus

Quibus suppositis : Dico, quod obiectum necessarium quoad specificationem etiam datur pro hac vita, & est vnum tantum, scilicet beatitudo in communi, inquantum est ratio formalis appetendi bona. In beatitudine autem duo includuntur, scilicet esse, & benè esse, seu beate esse, si enim aliquis non est, nec beatus est, & similiter si benè non est, beatus non est, & sic proprium esse, & benè esse necessitant quoad specificationem, & quidquid necessarium est quoad specificationem ad aliquid istorum reducitur. Reliqua verò omnia, quæ cùm his duobus non habent necessariam connexionem, liberè sunt appetibilia. At verò quoad exercitium nihil necessitat voluntatem si aduertenter procedat, nisi solum Deus clarè visus. Prima pars sumitur ex D. Thom. 1. 2. q. 10. art. 2 præsertim ad 3. vbi inquit: *Quod finis vltimus de necessitate mouet voluntatem, quia est bonum perfectum, & similiter illa, quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, & viuere, & huiusmodi*, & q. 6. de mal. art. vnic. ad 7. *Nullum bonum*, inquit, *superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate eam mouens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, & hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum potest tamen non velle actu, quia potest tamen auertere cognitionem beatitudinis, in quantum mouet intellectum ad actum suum*. Videatur etiam S. Doct. 1. p. q. 82. art. 2. & q. 22. de verit. art. 5. & 6.

Ratio autem sumitur ex dictis, quia illud

est

est bonum necessitans quoad specificationem quod in ipsa ratione formali, quæ specificat voluntatem, non habet nisi rationem boni, quod est proprium specificatiuum voluntatis, voluntas autem necessitatur non exire limites suæ specificationis, alias mutaret essentiam, & speciem suam, ergo quando in aliquo obiecto non est nisi proprium specificatiuum voluntatis, tunc tale obiectum non est capax odij, & sic necessitat voluntatem, vt si tendit in illud, tendat per modum amoris, quia non est in obiecto nisi specificatiuum amandi, quod est bonum, ergo sicut coarctatur voluntas ad suam rationem formalem specificatiuam, ita ad amandum illud obiectum quoad specificationem. Et ex hoc etiam probatur. quod beatitudo necessitans voluntatem non est beatitudo materialiter sumpta in aliquo, & vt induit rationem obiecti, quod appetitur, sed beatitudo vt exercet rationem formalem propter quam aliquid appetitur. Vnusquisque enim desiderat quiescere in bono, quæ est benè, seù beatè se habere, & hoc est vltimum per modum finis, quod vnusquisque petit, & ideò induit rationem formalem propter quam cætera appetuntur quia est ipsa ratio formalis quæ in fine desideratur, ideò enim aliquid pro fine habetur, quia in eo intenditur quiescere tanquam in bono, ipsa ergo beatitudo, seu quies vltima in bono sicut est ratio formalis appetendi finem, ita est ratio motiua propter quam cætera appetuntur. Cum ergo voluntas in omni suo actu debeat respicere aliquem finem, & à ratione formali motiua finis moueri, hæc autem est idem quod beatitudo sumpta

pro

pro ratione formali beatitudinis quod est velle benè se habere, seu quiescere in bono, sicut non potest voluntas exire limites suæ rationis formalis specificatiuæ, & motiuæ, ita nec potest non necessitari ad beatitudinem vt ratio formalis est, quia hæc est ipsa ratio boni.

Vndè colligitur, quod si beatitudo ipsa pro materiali aliquo sumatur in quo existimatur inueniri ratio formalis beatitudinis, non necessitatur voluntas ad talem beatitudinem materialiter, & obiectiuè sumptam: nisi constet, & manifestè appareat voluntati, rem illam esse, cui adæquatè, & vniuersaliter conueniant omnes conditiones beatitudinis, quod est esse omne bonum, quod solum potest constare videndo Deum ipsum, Deus autem cognitus non in se, sed per connotationem ad creaturas, & per viam remotionis, licet in se sit summum bonum, tamen, dum non apparet positiuè in se ipso, sed per effectus, non terminat adæquatè voluntatem, nec necessitat quoad specificationem quia negatio non est specificatiuum, sed positio boni, nec necessitat bonum admixtum alicui limitationi. Omnia autem bona quæ non repræsentantur vt plenè bona, vel connexionem necessariam habentia cum pleno bono, displicere possunt voluntati, & non necessitant illam.

Dicas, qui peccat sciens se amittere beatitudinem, facit contra ipsam beatitudinem, ergo displicet ei de facto, & efficaciter, licèt vellet non amittere illam, sicut qui proijcit merces in mare diplicent ei merces non absolutè, sed vt onerantes, & exponentes periculo, ergo similiter beatitudo, licèt absolutè non displiceat

ceat, tamem vt prohibens illud peccatum displicet, & sic non necessitat quoad specificationem quia potest considerari ex aliqua parte, ex qua non sit appetibilis.

Secundò, qui se ipsos occidunt, aut sunt in inferno, displicet eis ipsum esse, & viuere quatenus consideratur vt miserijs plenum, ergo non necessitat quoad specificationem, & vt adæquatè,& plenè bonum, sed vt obiectum displicentiæ pro aliqua parte.

Ad primum Respondetur, quod peccans diuertit à vera beatitudine ad apparentem, & ab eo quod in re, & materialiter est vera beatitudo, ad id quod sibi proponitur, & apparet tanquam beatitudo, vult enim delectari aut quiescere in aliquo bono quod est beatè seu benè se habere quantum ad rationem formalem, errat tamen in ipsa materiali re quam eligit ad quiescendum, non ergo beatitudo formalis vt formaliter considerata, seu vt ratio appetendi vnquam displicet, idest nunquam est ratio displicendi,sed semper necessitat quod specificationem, licèt materialis beatitudo quam amittit, idest res illa in qua dicitur esse beatitudo, non necessitet quoad specificationem,sed considerari possit vt pœnalis,& onerosa hic, & nunc ex aliqua parte.

Ad secundum similiter Respond. quod etiam qui se occidit habet odio esse materialiter consideratum, & vt subiectum miseriæ, non formaliter, quia ipsum non esse desiderat sub aliqua ratione essendi liberum à miserijs, quæ sunt mala quædam, & defectus essendi. Addo quod qui se occidit, intensius desiderat esse formaliter consideratum, quam qui se non

occi-

occidit, quia ex eo quod ita ardenter appetit esse sine miserijs quod non potest illas tolerare nec carere quiete vel delectatione, ideò ita intensè mouetur ad destruendam miseriam, quod est ipsa vita, non vult tolerare, quam tamen tolerat alter, qui non ita ardenter appetit esse sine miserijs. Vndè constat quod qui se occidunt, nimis appetunt beatitudinem seu conditiones eius quales sunt delectatio, abundantia, carentia, miseriæ, &c. quia neque ad horam patiuntur carere illis, ita vt si careant, etiam subiectum quatenus carens illis velint destruere, & sic qui amat animam suam perdet eam, idest ex nimio amore perdet.

Vltimum quod dicimus in conclusione, scilicet necessitari voluntatem quoad exercitium ab ipsa visione clara Dei, sumitur ex ratione insinuata à D. Thom. 1. part. q.82.art.2. quia voluntas videntis Deum per essentiam videt omne bonum Exod. 33. *Ego ostendam tibi omne bonum*, & sic de necessitate inhæret Deo, sicut ex necessitate volumus esse beati.

Cuius rationis vis in eo consistit, quia viso summo bono non potest proponi cessatio amandi ipsum nisi proponatur cessatio volendi esse beatum, quia vellet relinquere totalem & vniuersalem rationem beatitudinis quæ per illud exercitium habetur, & amatur, ergo non potest displicere illud exercitium, quo tale summum bonum amatur, nisi displiceat ei vniuersalis ratio boni quæ in illo exercitio habetur, hoc autem esset egredi limites suæ rationis formalis specificantis quæ continetur sub vniuersali ratione boni seu beatitudinis,

plura

plura de his spectant ad Theologos citato loco 1.p.& prima secundæ,q.10.

ARTICVLVS V.

Vtrùm voluntas sit perfectior potentia intellectu?

CErtant in hac difficultate scola D. Tho. & Scoti. Existimat enim Scot. in 4. distinct. 49. q. 4. voluntatem esse potentiam perfectiorem intellectu; eumquè sequitur eius scola, alijque plures vt Bonauentura, Ægidius, Argentinas, Gabr. Mai. ad eundem distin. 49. Fundamentum sumitur ex quatuor præcipuis conditionibus, quæ astruere possunt nobilitatem alicuius potentiæ, scilicet ab obiecto, ab efficacia potestatis, ab actu, seu effectu præstantiori, ab opposito suo, quod est deterius.

Ab obiecto sumitur prima ratio, quia obiectum voluntatis est perfectius; vtpotè ipsum bonum, quod est perfectio, & actualitas entis, & respicit ipsum esse, in quod voluntas tendit; existentia etiam est maxima actualitas, & perfectio in ente, & bonum ipsum est perfectius quam verum, cum perfectio entis per bonitatem explicetur, & vnumquodque intantum sit bonum inquantum perfectum, & integrum. Ergò obiectum proprium voluntatis est excellentius obiecto intellectus.

Ab efficacia potestatis deducitur secunda ratio: Nam obiectum voluntatis est bonum; seu finis, qui est prima causarum, & ideò habet voluntas potestatem mouendi cæteras poten-

potentias, & dominium super illas, etiam super intellectum: ergo tanto præstantior est voluntas intellectu, quanto imperans imperato, superior inferiori, potentia formaliter libera, ea, quæ formaliter est necessaria, licet radicaliter sit libera, præsertim cum nulla alia potentia possit habere dominium supra voluntatem, ergo ipsa est actualior, & perfectior omnibus, quia potestas mouendi in actualitate fundatur.

Ab actu, & effectu tertia ratio deducitur: quia præstantissimus actus voluntatis, qui est charitatis excedit præstantissimum actum intellectus, vndè charitas excellentior est reliquis virtutibus Paulo attestante 1. Corinth. 13. *Maior autem horum est charitas*: & constat, quia per actum charitatis magis aliquis appropinquat Deo, & vltimò disponitur ad gratiam, ergò oportet, quod ipsa potentia etiam sit præstantior simpliciter intellectu. Vndè D. Thom. 1. par. q. 82. art. 3. fatetur, quod cognitio eorum quæ infra nos sunt est perfectior amore eorum, respectu verò rerum, quæ supra nos sunt præstantior est amor cognitione, ergo præstantissimus actus voluntatis excedit præstantissimum intellectus, & sic ipsa potentia simpliciter est præstantior. Ab effectu etiam patet. Tùm, quia à voluntate simpliciter denominamur boni, vel mali; non ex actu intellectus. Tùm, quia inter spiritus angelicos, ordo qui excedit in amore, scilicet Seraphim est simpliciter perfectior reliquis, etiam quam Cherubim, qui excedit in scientia ergo ex amore sumitur maior excellentia inter spiritus, & consequenter inter potentias.

Ab op-

Ab opposito denique deducitur quarta ratio. Quia illud est simpliciter perfectius, cuius oppositum est pessimum oppositio enim, & destructio alicuius tanto est deterior, quanto id, quod destruit est excellentius, ergo quando aliquid est pessimum,eius oppositum est optimum Inter peccata autem, odium Dei, quod directè opponitur charitati est pessimum inter omnia vitia,etiam peius infidelitate,ergo amor eius qui est oppositum est excellentior omni cognitione.

Oppositam sententiam tenet S. Thom. prima parte, q. 82.art. tertio, & contra gent. cap. 26. & q. 22. derit. art. 11. videndus est etiam prima parte, q.26. art. 2. vbi intellectualem operationem dicit esse perfectissimam in qualibet intellectuali naturh, & Caietan. ibi, & q. 82. citata cum alijs interpretibus D. Thom. ad prædicta loca, & Suarez 5. de anima capit. 9. Vazquez 1. 2. disp. 14. capit. 8. Rub. & Conim. in præsenti,& in 2.de anima alijque plures. Itaque hæc sententia docet intellectum esse perfectiorem simpliciter, quam voluntatem, posse tamen voluntatem esse secundum quid perfectiorem. Vocamus autem perfectionem simpliciter potentiæ, illam, quæ desumitur ex obiecto secundum modum mouendi, & mutandi potentiam, hoc enim est, quod pertinet ad ipsam substantiam, seu essētiam potētiæ quæ essentialiter desumitur ex ordine ad obiectum formaliter consideratum, & sic potentia quæ altiori modo immutatur ab obiecto dicitur habere rationē obiectiuam altiorem.Perfectio autem secundum quid prouenit ex alijs conditionibus præter istam, & pertinentibus ad obiecta mate-

materialia, vel ad alias conditiones, seù circumstantias extrinsecas præter genus causæ obiectiuæ, & specificantis, vt benè aduertit Caiet. 1. p. q. 26. citat. art. 2. Itaque respectiuè ad rationem specificatiuam potentiæ, seu obiectiuam reliqua omnia comparantur, vt perfectiones secundum quid.

Igitur quod intellectus sit altior voluntate ex vi specificationis obiectiuæ, fundatur in eo, quia modus specificandi intellectus est immaterialior, actiuior, & perfectior, quam voluntatis, magisque recedens à potentialitate, & concretione, ergo potentia ipsa est perfectior. Consequentia optima est, quia immaterialitas est segregatio à materialibus, & potentialibus conditionibus, omnis autem imperfectio fundatur in potentialitate, & materialitate, quæ limitationem, & oppositionem dicit ad actualitatem, ergo quanto aliquis modus obiecti, & potentiæ est immaterialior, tanto est actualior, & perfectior, quia magis segregatur à potentialitate. Antecedens verò probatur. Quia obiectum intellectus immutat ipsum abstractiori, & immaterialiori modo, quia sic mouet intellectum, vt possit ad omnia penetrare, quæ in obiecto sunt, & sub quocumque statu, & conditione, siuè existentiæ, siuè non existentiæ, præscindendo componendo, diuidendo, &c. Vndè dicitur intellectus quasi intus legens, quia vsque ad vltima ingreditur quantum est de se, nisi ex defectu luminis, vel specierum impediatur, voluntas autem nihil horum facit, sed factum ab intellectu supponit, & prout sibi propositum fuerit obiectum sic inclinatur, nec ita

amplè

amplè ad omnia se extendit, sed solum ad rationem conuenientis, & licèt feratur in finem per modum intendentis, & mouentis ad illum, tamen hoc ipsum debet prius ab intellectu abstractiori modo attingi, & proponi, aliàs voluntas non mouebitur. Igitur in attingentia obiectiua, primum locum obtinet intellectus, licet in motu quasi applicatiuo, & effectiuo voluntas excedat, sed tamen genus mouendi effectiuè est posterius genere obiectiuo in potentijs, ab obiecto cum sumitur specificatio, motiō autem finis, quæ est prima causarum, licèt exerceatur per voluntatem non tamen incipit ab ipsa, sed ab intellectu proponente, & alliciente voluntatem. Vndè constat, quod in genere obiectiuo, & finali intellectus simpliciter est primum mouens, & in attingentia obiectiua primo apprehendit, & attingit obiectum, voluntas autem ex eius apprehensione mouetur, ergo in vi motionis specificatiuæ eminet intellectus supra voluntatem.

Et ita liberius, & abstractius procedit attingendo obiectum sub quocumque statu possibilitatis, vel existentiæ sub præcisione, vel sub compositione in ordine ad se; vel ad alia, & secundum omnes formalitates reperibiles in obiecto, voluntas autem solum sub illo statu quo potest allicere, & mouere per modum conuenientis, & secundum aliquem ordinem ad existentiam, & assequibilitatem.

Deniqne intellectus propinquior est ipsi animæ, & prius sequitur ad illam tanquam prior passio quam voluntas, non tanquam dispositio

tio ad voluntatem requisita, quin potius voluntas se habet vt inclinatio consecuta ad intellectum vt ad formam, ergo in dignitate, & immaterialitate magis accedit ad naturam animæ intellectus, magisque de illa participat quam voluntas, quanto enim aliqua propria passio immediatior est suo principio, seu essentiæ à qua sequitur, tanto est perfectior, quia sequens passio dependet ab ipsa, non è contrà, & vnumquodque quanto naturaliter propinquius est suo principio, tanto perfectius est.

Quod verò voluntas secundum quid sit altior intellectu, constat ex dictis, quia est primum mouens in genere efficiendi, & applicandi alias potentias quoad exercitium, ergo in hoc genere excedit intellectum, qui solum mouet obiectiuè; idque etiam probant argumenta facta in contrarium, vt constabit ex eorum solutione.

Ad primum ergo fundamentum in oppositum negatur obiectum voluntatis in formali ratione obiecti, & modo immutandi potentiam esse perfectius, licèt in re, & materialiter aliquando sit perfectius. Et cum dicitur, quod obiectum ipsius est bonum & finis, distinguo, bonum, & finis prius ab intellectu apprehensus, & mediante ipso regulans, concedo, non apprehensus perfectius in ratione obiecti attingitur sub ratione quidditatis, & consequenter altiori, & abstractiori modo, & sic bonum non est perfectius vero in ratione immutandi obiectiuè potentiam. Quare non est existimandum, quod bonum, & finis, & existentia non pertineant etiam ad intellectum

sed

ſed pertinent altiori modo, quatenus in ratione cuiuſdam quidditatis attinguntur, non ſub eo modo quo attinguntur à voluntate; ſcilicet ſub exercitio mouentis finaliter, qui motus cum ſit aſſectiuus, & ordinatus ad aſſequendam rem in eſſe, minus immaterialis, & abſtractus eſt. Vndè cum etiam bonum, & finis attingantur ab intellectu, modo tamen altiori, non poteſt fieri ex hoc argumentum ad probandum quod voluntas ſit perfectior potentia intellectu. Et hoc expreſſit S. Thom. prima parte, q. 82. art. 3. vbi inquit: *Quod obiectum intellectus eſt ipſa ratio boni appetibilis, bonum autem appetibile, cuius ratio eſt in intellectu, eſt obiectum voluntatis.* Vbi dicendo quod ratio boni eſt obiectum intellectus, ſignificat, quod ſecundum rationem, & quidditatem attingitur ab intellectu, qui eſt modus altior, & abſtractior, à voluntate verò non attingitur ratio boni, ideſt quidditas, ſed motio, & exercitium boni. Nec obſtat dicere quod verum eſt quoddam bonum particulare, & ſic eſt minus in ratione boni ipſa ratione boni vniuerſali. Dicitur enim quod etiam bonum eſt quoddam verum, & ſub eo continetur, vndè ad inuicem ſe continent, & continentur, ſed tamen etiam ipſa ratio vniuerſalis boni ab intellectu attingitur, vnd ex hac parte non eſt inferior ipſa voluntate, quia totum quod attingit voluntas, vniuerſaliter etiam attingit intellectus ſub altiori ratione obiectiua, ſcilicet ſub ratione veri, licet ipſum verum vt res quædam eſt contineatur ſub bono, ſicut etiã bonum continetur ſub vero.

Ad ſecundum Reſpondetur, probare, quod

voluntas sit altior intellectu in vi causæ motiuæ, & applicatiuæ quoad exercitium, non in vi causæ obiectiuæ, & specificatiuæ, in hoc enim semper est eleuatior modus specificandi in obiecto intellectus, quia modo magis immateriali immutat, & hoc est maioris nobilitatis in vi obiectiuæ specificationis. Et idem dicitur de formali libertate, & necessitate, hoc enim non pertinet per se ad perfectionem obiectiuæ specificationis, sed ad modum mouendi ex parte subiecti, & tandem ipsam formalem libertatem habet voluntas ab intellectu vt à radice participare. Vnde ex hoc non est imperfectior intellectus, sed perfectior radicaliter.

Ad tertium quoad primam partem de actu charitatis. *Respondetur* in primis ex Caietan. 1. p. q. 26. art. 2. & q. 82. art. 3. quod charitatis actus non est excellentior perfectissimo actu intellectus qualis est visio beata, oportet autem comparationem istam actus ad actum semper fieri ex æquo, idest perfectissimi actus vnius potentiæ cum perfectissimo actus alterius, non autem cum alijs actibus minus perfectis quos potest vincere charitas. Secundò dicitur, quod actus charitatis est perfectissimus ratione rei attactæ, & coniunctionis ad ipsam, non ratione modi specificandi obiectiuè, hic enim in intellectu semper est altior, & abstractior, vt dictum est. Sed tamen potest dici aliquis actus voluntatis simpliciter perfectior actu intellectus, non in modo obiectiuæ specificationis, sed in aliquo effectu particulari, quia scilicet aliquod obiectum prout in re contingit esse perfectius, quam

quam in modo intelligendi, & voluntas modo affectiuo tendens ad rem vnitur obiecto, & tangit illud vt est in re, & sic in ratione coniunctionis, & vnionis affectiuæ, perfectior dicitur actus voluntatis, quàm intellectus, quando in obiecto ipso volito inuenit in re tantam immaterialitatem, & perfectionem vel maiorem quam intellectus. Sed hoc non est ex ipso modo proprio, & intrinseco potentiæ, quo tendit ad obiectum, sed ex perfectione ipsa quam obiectum habet in se. Vndè si tale obiectum, immediatè vniatur intellectui vt fit in visione beata, etiam in ratione vnionis erit excellentior actus. Et quando Diu. Thom. dicit amorem rerum superiorum esse nobiliorem cognitione ipsarum, loquitur in sensu valdè formali, scilicet de rebus superioribus quatenus manent in statu superiori ad ipsum intellectum, ita quod non immediatè intellectus coniungitur illis, tunc enim licèt ex modo intrinseco potentiæ, intellectus altiori, & nobiliori modo procedat, tamen quia non adæquat in coniunctione ad obiectum iste modus, id quod in obiecto est, quia sibi non sufficienter apparet, ideò in ratione coniunctionis manet inferior voluntate sicque simpliciter ille voluntatis actus est nobilior, quia coniunctio ad rem nobiliorem, & superiorem semper præeminet reliquis omnibus: sicut etiam vnio hypostatica simpliciter est nobilior quocumque actu intellectus, vel voluntatis, quia ad supremum ordinem eleuat, & summè Deo coniungit.

Ad secundam partem argumen. de effectibus Respond. quod attinet ad primum effectum

 scil-

ſcilicet reddere hominem ſimpliciter bonum quod facit voluntas in intellectu, dicimus, quod ille effectus eſt in genere morali, non in genere ſpecificationis obiectiuæ phyſicæ in quo intellectus ſupereminet, & de quo ſolum hic agimus. Vel ſecundò quod iſtum effectum moralem rectificandi non habet voluntas vt contrapoſita intellectui, qua ratione ſolum debet fieri comparatio, ſed vt ſubiecta regulæ rationis, & ita à ratione participat rectificationem vt à perfectiori principio. Vndè non rectificat ſola voluntas, ſed etiam ratio, idque tanquam perfectius principium, licèt non denominetur aliquis ſimpliciter rectus niſi ab ipſa voluntate, in qua conſummatur rectificatio, vt voluntaria, licèt inchoetur à ratione vt à regulante. Quoad alium effectum de ordine Seraphinorum, dicimus denominari ab exceſſu amoris non tanquam à perfectiori ſimpliciter, & in ſe, ſed a perfectiori quem influunt in alios, vel in quo ſpecialiter excelluernunt in via. Denóminatio enim ordinis Hierarchici, potius ſumitur ab officio, & munere quod exercent in alios, quam ab eo, quod in ſe ſunt. In alios autem non poſſunt influere viſionem beatam, ſeu lumen gloriæ, quia gloriam ſolus Deus dat. Extra viſionem autem beatam perfectior eſt charitas, quam quælibet alia ſcientia vndè cum Seraphim miniſtrent Deo in perficienda iſta virtute in alijs, hinc eſt quod denominantur ab iſto perfectiſſimo miniſterio quaſi ardentes, & incendentes.

Ad vltimum dicitur, quod odium Dei poteſt conſiderari, vel in eſſe phyſico vt opponitur

nitur amori, vel in esse morali, vt importat specialem auersionem à Deo in ratione charitatis. Primo modo non est pessimum odium physicè, sic enim peior est priuatio gloriæ, & perpetua damnatio, quæ est maximè elongatio à Deo in termino. At verò secundò modo, pessimum est odium, quia magis directè opponitur conuersioni Dei, quam facit charitas, & sic est magis directa auersio, sed hoc est in genere moris potius, quam in genere amoris physicè cōsiderati; nos autem solùm loquimur in genere physico, & obiectiuo, non de perfectione in esse morali.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm voluntas moueat alias potentias imprimendo aliquid reale in illas?

ET si in hac difficultate multi sint modi dicendi, præcipuè tamen possunt reduci ad tres sententias.

Prima affirmat, quod quando duæ potentiæ in eadem anima existentes, ita se habent que vna subordinatur alteri, & mouetur ab illa tunc non requiritur aliqua motio physica, & realis impressa à potentia mouente in motam, sed sufficere radicationem, & coniunctionem in eadem anima, ratione cuius per naturalem sympathiam, vna potentia operante, vt appetente, alia ei subordinata operatur, & exequitur. Hanc sententiam, aut tenent, aut probabilem reputant plures Authores etiam ex Thomistis, Conimb. 7. Physic. cap. 2. q. 1.

artic. 7. Idque dicunt esse multorum Phylosophorum huius temporis. Idem docent 1. Post. cap. 1 quæst. 4. artic. 4. & Vazq. 1. 2. disput. 34. cap. 3. Montesinos 1. 2. quæst. 9. artic. 1. quæst. 4. num. 92. & M. Nauar. 2. tom. in 1. par. quæst. 14. artic. 8. cont. 10. § 4. ad secundam partem argumen. & M. Ledesm. lib. de auxilijs, quæst. vnica artic. 3. pag 82. quamuis oppositam, vt probabiliorem admittat pag. 152. & M. Torres, tom. 1. de Relig. quæst. 81. artic. 7. disp. 3. Fuit autem hæc sententia olim Scot. in 2. dist. 42. quæst. vnica conclus. 3. Immò influxum Dei in causas secundas vult Scotus esse per sympathiã, non per qualitatem impressam, sed ex mera subordinatione causæ secundæ ad ipsum. Hanc sympathiam aliqui influxum, seu motionem moralem vocant, sumendo moralitatem pro extrinseca subordinatione, qua nihil ponitur in re mota.

Secunda sententia solum agnoscit concursum simultaneum voluntatis cum alijs potentijs, ita quod ex voluntate, & potentia inferiori fit quasi vna integra causa, quæ operatur illum effectum, non autem quod aliquid præuium motione sua imprimat voluntas in alijs potentijs ad operandum. Ita Conimbricens. in lib. Ethicorum disput. 4. quæst. 3. articul. 1. & 3. de anima, cap. 13. quæst. 5. art. 3.

Tertia sententia fatetur per motionem vnius potentiæ in aliam quæ effectiuè mouet, aliquid reale imprimi in potentia mota, ratione cuius operatur vt subordinata alteri. Hanc sententiam ex Caiet. 2. 2. quæst. 23. art.

art. 8. docet M. Ledeſma vbi ſupra pag. 152. & pro ea etiam videri poteſt M. Martinez 1. 2. quæſt. 9. artic. 1. dub 3. Idem ſentit Magiſter Torres vbi ſupra loquendo de actibus elicitis ab vna virtute exiſtente in alia potentia, vt cum religio elicit orationem, fides confeſſionem vocalem, & ſimilia, ſecutus in hoc Caiet. 2. 2. quæſt. 81. artic. 4. ac denique poſſe vnam potentiam, vel habitum vnius potentiæ aliquam impreſſionem realem ponere per ſuam motionem in alia potentia, vel habitu, valdè commune eſt inter Thomiſtas, immò ſi qui ponunt motionem per ſympathiam, ſeu radicationem in eadem anima, non tamen ex propoſito id tractant, quam ponunt differentiam inter motionem Dei in cauſas ſecundas, & voluntatis in ſuas potentias, quod licet iſta fiat per ſympathiam, & radicationem, illa non niſi per realem motionem.

Vt reſolutionem ex mente Diui Thomæ tradamus, aduertendum eſt quod motio vnius potentiæ in aliam poteſt dupliciter intelligi. Primò ſic, quod ex tali motione recipiat potentia mota aliquam maiorem virtutem ad producendum effectum aliquem ſeu perfectionem vltra id quod poteſt ex propria virtute, ſicut cum ex motione charitatis eleuatur fortitudo, vel temperantia non ſolum ad operandum temperatè, vel fortiter, quod eſt propriæ virtutis, ſed etiam propter Deum ſupernaturaliter amatum, ſeu cum habitudine ad illum, quod ex ſe non poterat, de quo etiam plura exempla ſtatim afferemus. Secundò ſic, quod potentia mouens ſolum applicet, & determinet potentiam

motam inferiorem ad operandum actum sibi proprium, non tamen perfectiorem, aut eleuatiorem, quam sit in se, sicut si voluntas applicet visum ad videndum, & auditum ad audiendum, & nihil amplius; & tunc inquirimus, an potentia mouens imprimat aliquid potentiæ motæ, vt maneat applicata.

Dico ergo primò: quando potentia inferior, vel virtus operatur aliquid vltra proprium modum suum, non quasi habitualiter, & permanenter; sed in aliquo actu ex actuali participatione superioris potentiæ, non potest hoc fieri per solam sympathiam, & radicationem in eadem anima, sed per impressionem realem, & physicam à voluntate, vel virtute superiori deriuatam ad inferiorem. Hæc sententia perpetuò docetur à Diuo Thoma qui nusquam meminit illius sympathiæ, seu radicationis, sed solum impressionis, diffusionis, virtutis relictæ ex potentia superiori, quæ omnia immutationem realem explicant factam à potentia superiori in inferiori, & aliquid reale in ea relictum quod ad effectum aliquem realem ordinatur. Et in primis pondero illum locum D. Thom. quæst. vigesima secunda de verit. art. 13. vbi inquit: *Quandocunque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest agere. Vno modo secundum quod competit suæ naturæ, alio modo secundùm quod competit natura superioris agentis, impressio enim superioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferius agens non solùm agit actione propria, sed actione superioris agentis, sicut sphæra solis mouetur proprio*

motu

motu, qui spatio vnius anni expletur, & motu etiam primi mobilis, qui est motus vnius diei. Similiter aqua mouetur motu proprio tendente in centrum, & habet quendam motum ex impressione lunæ, quæ mouet ipsam, vt patet in fluxu maris. Ratio autem, & voluntas sunt quædam potentiæ operatiuæ ad inuicem ordinatæ. Vndè voluntas potest habere duplicem actum, vnum qui competit ei secundùm suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolutè, & hic actus attribuitur voluntati simpliciter vt velle, & amare, quamuis ad hunc actum præsupponatur alius rationis à quo proponitur obiectum. Alium verò actum habet, qui competit ei secundum id, quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate, cum enim proprium rationis sit ordinare, & conferre, quandocunque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolutè, sed vt motæ, & directæ à ratione. Idem docet è conuerso de actu intellectus vt moto à voluntate, & ex eius impressione speciali operante, in 1. 2. quæst. 17. artic. 1. vbi docet imperium esse actum rationis vt motæ ab efficacia voluntatis. Et hanc virtutem, seu motionem docet esse sicut impulsum, & alterationem in 1.p.quæst.82.art.4. *Dicitur*, inquit, *aliquid mouere per modum agentis sicut alterans mouet alteratum, & impellens impulsum, & hoc modo voluntas mouet intellectum, & omnes vires animæ vt Anselmus dicit*. Ita D. Tho.

Quod verò aliqui respondent quod voluntas efficax dicitur impellere, quia eo ipso quod ponitur eius motio efficax sequitur pro-

pter sympathiam de necessitate operatio in alijs potentijs. Dicitur etiam voluntas mouere quasi alterans, quia propria operatio alterius potentiæ quæ à voluntate mouetur est quædam alteratio perfecta. Sed contra est, quia si voluntas dicitur alterans, vel impellens, quia operatio potentiæ motæ ab ea est alteratio, vel quia sequitur effectus in potentia inferiori posita voluntate sine alia motione, ergo relinquit Diuus Thomas in explicatum id quod intendebat explicare, scilicet quomodo ipsa voluntas sit mouens, si enim voluntas dicitur alterans, quia eius effectus in potentia mota alteratio est, restat videre an hunc effectum in potentia mota, voluntas faciat alterando, idest motione aliqua physica vel non, & hoc intendebat ibi Diu. Thom. & proponebat explicare, ergo diminutè procedit, & ab intento diuertit, si proponendo explicare quomodo voluntas moueat, solùm explicat quod eius effectus ponatur in potentia inferiori, vel quod sit alteratio in potentia mota.

Secundò videndus est Diuus Thomas in 3. distin. 23. quæst. 4. artic. 1. vbi docet virtutes motas à voluntate ab ea recipere formam aliquam ipsius, secundùm quod omne mouens, & agens imprimit suam similitudinem in motis, & patientibus. Et ibidem distinct. 27. quæst. 2. art. 4. quæstiuncula 3. od. 5. inquit: *Quod vnaquæque virtus quæ est in inferiori potentia habet quandam formam quæ est virtus ex participatione superioris potentiæ, sed formam, quæ est hæc virtus habet ex natura propriæ potentiæ per determinationem ad pro-*

proprium obiectum, & hanc formam, & modum ponit virtus circa suum act m, & iterum illam formam, & modum quem habet ex superiori. Quod verò istud quod habet ex superiori sit aliquid intrinsecum, & reale inferiori, apertè dicit D. Thom. quæst. 14. de verit. articul. 5. ad 4. vbi inquit: *Quod id quod ex charitate relinquitur in fide est fide intrinsecum*, constat autem charitatem mouere fidem, ergo motio ista, & impræssio potentiæ mouentis in potentiam motam non potest apud Diuum Thomam explicari per sympathiam, & colligationem potentiarum in anima, quæ nihil imprimit intrinsecum in potentia mota, nec formam aliquam participatam à superiori vt in effectu suo illam imprimat, ergo secundum D. Thomam motio potentiæ superioris per impressionem nouam fit, non per sympathiam.

Denique D. Thom. 1. par. quæst. 56. art. 2. dicit: *Quod vna virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in vna sit principaliter, & se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis secundum quod vna potentia mouetur ab alia, & secundum quod vna potentia accipit ab alia*. Ergo non ex colligatione in eadem essentia, sed ex extensione per modum alicuius diffusionis, vel dispositionis dicitur vna potentia mouere aliam.

Fundamentum conclusionis sumitur ex dictis, quia vt constat in exemplis allatis à D. Thoma quæst. illa 22. de veritate, aliquando virtus inferior habet elicere actum physicè, & realiter non solùm secundùm virtutem

propriam, & connaturalem, sed etiam secundùm virtutem participatam à superiori potentia, sed ad hoc non sufficit sympathia, & colligatio naturalis potentiarum in vna natura, nec sola extrinseca coniunctio, & assistentia potentiæ superioris ad inferiorem, ergo necessaria est motio, seu impressio realis de nouo facta. Maior constat exemplis illis D. Thom. de mari fluente, & refluente ex impressione Lunæ, de sphæris inferioribus raptis à primo mobili, de voluntate non simplici modo volente, sed cum aliqua collatione, & comparatione ex participatione discursus. Minor verò probatur, quia illa sympathia, & colligatio potentiarum neque immutat potentiam inferiorem in se, aliquid de nouo illi addendo, & confortando ipsam, neque in sua radice, hoc est in ipsa natura, quia vt supponit hæc sententia quando superior potentia operatur, nulla realis mutatio fit in inferiori potentia ex tali operatione; & multò minus in ipsa natura, quæ est eius radix, aut in vnione potentiarum, si enim natura, vel vnio mutatur realiter, cur non multò melius ipsa potentia seu virtus? Solum ergo fit mutatio in ipsa potentia superiori operante, cuius actu posito sine alia mutatione sed solùm per naturalem colligationem alterius potentiæ sequitur actus in inferiori, & sic actus superior purè concomitanter se habet, non verò realiter perficit naturam, vel inferiorem potentiam. Sed potentia, quæ nec in se, nec in sua radice immutatur, non potest perfectiorem, & excellentiorem effectum elicere quam ante, siquidem à causa creata

eodem

eodem modo se habente, sequitur idem effe-ctus, ergo si realiter, & physicè maior, & excellentior effectus progreditur ab inferiori quam eius connaturalis virtus possit ex se, necessariò à superiori debet perfici, & immutari realiter.

Confirmatur hoc, quia virtus inferior ex colligatione in eadem natura, & radice cum potentia superiori, vel habet maiorem perfectionem permanenter, & perpetuò, sicut calor in animali habet generare carnem, imaginatiua in homine discurrere, & tunc non ex colligatione ad potentiam superiorem, vt operantem hic, & nunc, sed ex ipsa prima dimanatione à natura accipit illam maiorem virtutem, & perfectionem. Vel potentia inferior non ex ipsa prima dimanatione, sed ex operatione, & motione superioris hic, & nunc facta habet perfectius operari, in quo casu loquimur in præsenti, & ad hoc non sufficit sympathia, seu colligatio potentiarum, sed requiritur noua aliqua immutatio, & impressio in potentia inferiori, quæ illi virtutem addat, seu ad perfectiorem effectum realiter virtuosiorem reddat, eo quod effectus ipse perfectior debet realiter exire à tali virtute inferiori, in illo autem principio à quo exit immediatè effectus aliquis, oportet esse proportionem cum tali effectu exeunte; sola autem vnio, vel colligatio potentiarum in eadem natura non facit maiorem proportionem in potentia quoad hunc effectum determinatum, quia illa vnio, & colligatio semper manet eadem, & de se indifferens est ad omnes effectus potentiarum, ergo ex vi illius

præ-

præcisè non potest reddi virtuosior potentia inferior, quando solùm existente motione, & operatione causæ superioris, inferior perfectius operatur, & non ex dimanatione prima à tali natura redditur potentia illa perfectior. Dænique hæc sympathia non potest intelligi sufficiens pro potentijs quæ non despoticè seruiunt voluntati, sed cum aliqua resistentia, ex sola enim colligatione, & coniunctione ad ipsam non flectuntur eius imperio, sed resistere possunt, ergo indigent motione aliqua, & impressione vincente earum resistentiam.

Dico secundò. Etiam motio superioris potentiæ, quæ tantum applicat inferiorem ad agendum secundum eius virtutem propriam, nec aliam maiorem superaddit, non fit per solam sympathiam, & colligationem potentiarum in vna natura, sed per realem impressionem, & immutationem in ipsam. Hæc conclusio sumitur ex eisdem ferè locis Diu. Thom. allegatis, quia in pluribus eorum loquitur de potentia superiori applicante, & imperante tantum inferiori, non virtutem de nouo operatiuam ei communicante, & præsertim. videri potest 1. 2. quæst. 10. art. 1. & 1. par. quæst. 82. artic. 4. & in locis supra citatis, vbi loquitur de motione charitatis imperantis.

Ratio, & fundamentum est, quia diuerso modo exeunt actiones ab inferiori potentia, quando subordinatur in sua applicatione, & exercitio voluntati, quam si non subordinaretur, ergo non solum quando confertur noua virtus, sed quando virtus propria exerce-

tur,

tur, & applicatur ad actum, oportet intrinsecè, & realiter perfici potentiam vt tali modo exeat actus. Consequentia patet, quia talis modus non affigitur actui producto ab extrinseco, sed cum illo nascitur ex sua potentia, & ita præsupponit in potentia principium sufficiens ad producendum illum, hoc autem non habet nisi ex superioris potentiæ applicatione, ergo. Antecedens primum probatur, quia cum illæ potentiæ exercent suos actus vt imperatæ, & applicatæ à potentia superiori, exeunt cum aliqua noua habitudine, tùm ad finem potentiæ imperantis, tùm ad ipsam efficientiam potentiæ imperantis. Ad finem quidem, quia iste actus imperatus & procedens à potentia inferiori, hoc ipso quod ex illo imperio procedit, subordinatur illi fini superioris potentiæ, sicut cum actus temperantiæ fit propter charitatem, subordinatur fini charitatis, & recipit mercedem charitatis, induit ergo habitudinem aliquam ad talem finem, & sicut respicit realiter obiectum suum, ita, & finem sibi appositum qui vt circumstantia finis se habet, illique subordinatur obiectum. Ad efficientiam autem potentiæ imperantis, quia egreditur ille actus vt voluntarius, & mobilis ad nutum voluntatis, vel virtutis imperantis, à quo potest cohiberi, vel emitti, quod non habent alij actus ei non subiecti, vt actus nutritiuæ, vel augmentatiuæ, ergo diuersa habitudine respicit iste actus voluntatem imperantem & applicantem, quam actus qui ei non subduntur, nec ab ea possunt cohiberi, vel omitti. Et iste respectus non est rationis, sed realis,

lis, verè enim, & in re detinet voluntas aliquos actus aliarum potentiarum, & ad libitum vtitur, quibusdam despoticè ad nutum, quibusdam cum resistentia, ergo non est cur istæ habitudines non sint reales, fundamentum enim, & terminus reales sunt, scilicet potentiæ illæ, & actus, vsus, & detentio, vel cohibitio voluntatis, quæ in re fiunt, cur ergo non fundabunt respectum realem? & sic actus progrediens cum tali respectu, vel sine illo, diuerso modo immutatus exit à sua potentia.

Nec potest hic locum habere illa sympathia seu colligatio potentiarum, hæc enim vnio potentiarum non est sufficiens ad determinandam potentiam inferiorem magis modo quam ante ad eliciendum voluntariè actus suos, & dirigendum ad talem finem potius quā ad alium, siquidem vnio illa naturalis est, & eodem modo semper se habens, & perseuerans, & communis seu indifferens ad omnes potentias quæ sunt in anima, & ad actus earum, ex quo ergo principio determinatur ista potentia, & actus ad faciendum actum tali modo, & cum habitudine ad talem finem, & quod fiat cum tali applicatione, aut intensione, vel impulsu, &c. si ipsa operatio voluntatis nihil immutat in potentia illa inferiori, nec realiter determinat, cum tamen indifferens sit? Nec vnio illa, & colligatio potentiarum ad positionem actus potentiæ superioris est principium determinandi, & applicandi inferiorem potentiam, quia cum ipsa vnio, & colligatio etiam communis, & indifferens sit de se ad omnes actus, & poten-

tias,

tias, restat de ea eadem difficultas, à quo principio determinetur, siquidem actus potentiæ superioris non ponit aliquid, nec determinat ipsam vnionem, sicut neque potentiam, est enim eadem ratio de potentia inferiori, & de vnione ipsa.

Denique sympathia ista non operatur nisi per modum naturalis sequelæ, & connexionis vt dicunt Authores oppositi, & specialiter Montesinos loco citato. Naturalis autem sequela non habet locum in his, quæ fiunt ex liberio imperio voluntatis siquidem actus potentiæ inferioris non se habet vt propria passio consecuta ad positionem superioris, nec egreditur ab ipsa superiori potentia per emanationem, sed elicitur ab inferiori potentia ex applicatione superioris, non ergo habet hic locum naturalis sequela, non enim procedit ille actus vt consecutus naturaliter, sed v ortus, & elicitus ab inferiori, conuenientius ergo ponitur ex impressione, & motione superioris oriri, quam naturali sequela consequi.

Quod verò dicunt aliqui sufficere concursum simultaneum voluntatis cum potentijs inferioribus in effectum suum, nec requiri motionem illam applicantem, non habet locum in præsenti, primò ex generali ratione quia simultaneus concursus non est in causam, sed in effectum, vndè potest conuenire etiam causis non subordinatis sicut duo portantes lapidem habent simultaneum concursum in ipsum motum, non vnus subordinatur, & applicatur ab alio in operando. Itaque

aliud

alius est dependere causam vt consequatur effectum, seu vt effectus ponatur ab alia causa, aliud est subordinari alteri causæ, & esse inferiorem illa in causando. Ad primam dependentiam sufficit concursus simultaneus diuersarum causarum, immò etiam dependet causa ab applicatione, & reliquis conditionibus sine quibus non causat, nec tamen subordinatur illis vt causa inferior, sed ad hoc requiritur, vt causa superior moueat, & applicet inferiorem vt causet, non in effectum solummodo influat. Deinde ille simultaneus influxus non habet locum in præsenti, quia voluntas non potest partialem influxum habere in actum intellectus, aut appetitus, cum eius influxus, & actus solum sit volitio, non autem partialiter potest intellectiuum actum elicere. Si ergo nihil est intellectionis etiam partialiter à voluntate, sed totum ab intellectu, quommodo intelligi potest quod simultaneo concursu influat in actum intellectus, vel vlterius potentiæ, quam mouet sicut duo portantes lapidem quorum vterque aliquid motus elicit? Multo minus potest intelligi, quod voluntatis influxus simultaneus non sit partialis cum influxu aliarum potentiarum, sed identificatus cum illo, ita vt sit totaliter ab intellectu, & totaliter à voluntate. Hoc enim esse non potest nisi sit sicut causa prima eius radix in operando. Vndè nihil etiam partialiter potest esse à causa secunda, quod non sit etiam à prima. Nulla autem causa creata potest ita sibi subordinare causam inferiorem, vt nec partialem concursum habere possit qui non egrediatur ab inferiori, quia nulli

nulli causæ creatæ subordinatur alia in omni ratione entis. Quod si talis dependentia datur in causa inferiori respectu superioris, multò magis oportebit determinari à causa superiori, & applicari ad agendum per motionem in ipsam causam, vtpotè sibi omni modo subordinatam ad operandum. Vndè per hunc modum simultanei concursus non euitatur præmotiuus, sed fundatur.

SOLVVNTVR ARGVMENTA.

PRimò *arguitur* ex P. Vazquez disp. illa 34. vbi supra. Quando aliqua causa secunda habet propriam virtutem sufficientem, & concursum causæ primæ, nec noua ratio in effectu resultat, quæcumque alia causa accidat superuacanea est, nec omninò conducit ad eam actionem, sed in alijs potentijs est integrum principium ad producendas suas operationes secundùm omnem rationem quæ in illis reperitur, ergo quantocumque voluntas velit in eas physicè influere, superuacuè se habebit Maior est per se nota, quia quod integrè fit ab vna causa secunda, non potest naturaliter fieri simul ab alia, superuacuè ergo talis causa accedit ad producendum talem effectum, nec oppositum in aliquo exemplo constare potest. Minor probatur, quia intellectus, verbi gratia, aut sensus posito lumine, & specie est integrum principium producendi suas operationes, ergo tales potentiæ possunt integrè suas operationes producere.

Confirmatur, quia plures potentiæ sunt in nobis

nobis quarum vna sine alia non potest, vt intellectus non potest operari sine sensu, nec sensus exterior sine interiori, vt patet in dormientibus, aut non attendentibus, ligatis enim sensibus internis, nihil per externos sentimus, & tamen nihil reale influunt istæ potentiæ in alias postquam sunt actuatæ sua virtute requisita, & specie, ergo neque oportebit voluntatem influere in alias potentias etiam si sine illa operari non possint, alioquin vbicunque vna potentia sine alia non posset operari, deberet præmouere illam, & influere in eam.

Respondetur, distinguendo maiorem, & minorem argumenti. Ad maiorem; quod fit integrè ab vna causa non potest ab alia naturaliter fieri, distinguo, quod fit integrè in omni genere, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, concedo: quod fit integrè in suo genere, sed non quoad aliquam conditionem, verbi gratia, quoad applicationem, vel quoad aliquem modum, aut perfectionem, altioris virtutis non indiget altera causa, vel mouente, vel perficiente, aut eleuante, aut applicante, nego. Ad minorem, potentia inferior habent sufficiens principium ad operandum distinguo, ad operandum intra suum genus ex parte specificationis, concedo; ex parte exercitij, seu applicationis ad operandum, vel operandum iuxta participationem alterius potentiæ, nego. Et licèt concursus diuinus sufficiat ad applicandum causam secundam, tamen quia non tollit leges, & subordinationem aliarum causarum, quas non venit soluere, sed adimplere, ideò etiam aliæ causæ

causæ superiores, quæ mouent inferiores ad operandum sua motione, & influxu aliquid imprimunt causis inferioribus, vt applicent eas ad operandum. Nec valet responsio Vazquez quod cœlum solùm influit in hæc inferiora tollendo ea, quæ impedire possunt operationem causarum secundarum, & applicando ea quæ disponere possunt, non autem per se influendo in ipsas causas inferiores. Sed tamen hoc mirum est, quod cœlum potest applicare causas disponentes, & remouere impedientes, & applicare non possit per se operantes? Nam illa applicatio in causas disponentes, quomodo est à cœlo nisi motu suo imprimat aliquid in ipsas? Si verò imprimit cur etiam non poterit imprimere aliquid in causas per se operantes? præsertim in illis effectibus, qui excedunt propriam virtutem causæ inferioris, & ex particulari virtute cœli procedere debent, vt quod mare fluat, & refluat ex impressione lunæ, quod aquæ ascendant ad montes, quod fiant cometæ, vel aliæ similes impressiones à cœlesti virtute productæ, quæ non solùm fiunt per remotionem impedimentorum, sed per positiuam communicationem virtutis ad illos effectus occultos, & excedentes.

Ad confirmationem negatur minor in eo in quo vna causa dependet ab alterius operatione. Et ad probationem dicimus, quod intellectus ad intelligendum non oportet, quod accipiat à phantasmatibus nisi in eo genere, in quo dependet, scilicet obiectiuè, efficienter enim dependet ab intellectu agente producente species ex phantasmate

tan-

tanquam ex obiecto, & in isto genere aliquid imprimitur intellectui, scilicet species, & rursus vt intellectus actu intelligat, requiritur quod conuertatur ad phantasmata, sed non indiget alio influxu, quia nec aliam habet dependentiam à phantasmate.

Similiter sensus exteriores dependent ab interioribus non absolutè vt applicentur ad operandum, sed quantum ad subministrationem spirituum animalium, sine quibus non exercetur sensatio, vt patet in dormientibus; sed communicatio istorum spitituum, quæ realis est, non fit per actum sensus interni, qui est cognitio, sed per subministrationem à virtute naturali effectiua eorum, quæ illos distribuit ad sensus. Vel dependent sensus externi ab internis non in ipsa elicientia sensationis, sed in iudicio, quod fo matur de illis in sensu communi, vbi consumatur tota sensatio externa, vndè qui est distractus reuera videt, & sentit externè, sed non aduertit, quia non iudicat, & ita quantum ad hoc iuditium dependent sensus externi ab internis non quantum ad ipsam visionem, vel sensationem quam eliciunt.

Secundò arguitur. Quia voluntas solum habet operationem immanentem, ergo extra se non efficit aliquem effectum; patet consequentia, quia alias illa actio esset transiens, & non immanens in ipso agente. Antecedens autem probatur quia non potest voluntas operari aliquem actum, qui non sit velle, seu appetere, volitio autem, seu appetentia solum, est actus immanens denominans volentem

ergo

ergo solum potest operari operatione immanente. Quod si dicatur illam volitionem denominare volentem ipsa voluntatem in qua existit, & à qua elicitur, cæterum effectiuè posse aliquid imprimere per modum transeuntis in alia potentia, quæ non reddatur volens, sed voluntarie applicata ad operandum. Contra est, quia ista virtus non est explicabile quid sit, vt sequenti argumento ponderabimus. Et deinde redit argumentum, quia ista virtus deriuari debet media volitione, illa autem volitio est actus immanens, & sic non potest operari in alias potentias, solum enim operatur vbi est, ad operandum autem extra se requiritur actio transiens.

Respon. I. aliquos tenere quod voluntas non solum est elicitiua actus immanentis, sed etiam transeuntis ab eo distincti, vt sentit Caiet. 3. de anima cap. 6. Oppositum verò sentit Ferr. 2. contra gent. cap. 82. & Capreol. in 2. quest. 1. q. 2. ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem. Et hoc probabilius videtur. Dicimus ergo actionem immanentem virtualiter esse transeuntem, & posse habere aliquem effectum extra se, eo quod actus immanens est eminentior transeunte, cum naturaliter sit directiuus illius; actio enim transiens est actio executiua, immanens verò imperatiua, & directiua, per voluntatem enim & intellectum dirigimus ea, quæ agenda sunt vndè potentiæ immanenter operantes naturaliter sunt digniores potentijs operantibus transeunter, illasque subordinant sibi. Quare actus immanens eminentior est transeunte in dirigendo, & sic eminenter, & virtualiter

potest

poteſt transſeunter agere vt conuenienter poſſit potentias inferiores mouere directione ſua. Et hoc ſumitur ex D. Thom. in opuſcul. 11. art. vbi dicit: *Quod Angeli non poßunt mouere aliquod corpus per contactum quantitatis cum ſint incorporei, ſed per contactum virtutis: nihil autem in Angelis eſt altius quam eorum intellectus cum, & ipſi à Dyoniſio intellectus, vel mentes nominentur, vnde eorum motiones à virtute intellectus procedunt: ipſa autem conceptio intellectus ſecundum quod habet efficaciam tranſmutandi aliquid, imperium nominatur. Vnde ſi mouent, nullo modo, niſi per imperium mouere poſſunt*. Ita D. Thom. qui locus ſatis manifeſtus eſt. Idem probatur experientia ſenſuum interiorum, videmus enim ad conſiderationem rei appetibilis immutari ſenſibiliter corpus, vel concupiſcendo, vel iraſcendo, ergo imaginatio vim habet immutandi, ſeu mouendi ſpiritus qui motu ſuo etiam ſanguinem mouent. Nec poſſet vnus ſenſus emittere ſpecies in alios niſi actus eius qui immanens eſt vim haberet producendi tranſeunter tales ſpecies, & mouendi ſpiritus animales quibus inſident ſpecies ipſæ intentionales. Quare actus appetendi immanens eſt, & reddit potentiam volentem, ſed habet pro effectu vlteriori talis volitionis motum aliquem, ſeu impreſſionem cauſatam in potentia inferiori, quæ non reddit illam volentem formaliter, ſed miniſterialiter, id eſt ſubordinatam, & miniſtrantem appetitui, ſeu voluntati in ſuis actibus.

Ad replicam verò Reſpond. illam virtutem ſeu impreſſionem emanare medio actu volitionis

tionis, qui licet habeat terminum immanentem intra se, tamen quia virtualiter est transiens, potest vlterius habere effectum in aliquo extra se, nec enim repugnat vnum actum habere plures effectus ordinatè se habentes. Et coniungitur seu tangit voluntas potentiam quam mouet virtualiter, nam cum mouet intellectum æquè immediatè est in anima intellectus quam voluntas, & sic potest immediatè mouere ipsum. Quod si motus corporali modo faciendus sit, vt cum phantasia mouet appetitum, hoc fit mediantibus spiritibus animalibus qui mouentur ab ipsis sensibus non solum vt in illis communicentur species intentionales, sed vt moueatur appetitus sensitiuus quatenus motis spiritibus mouetur sanguis, & sic peruenire potest motio illa ad locum appetitus, qui est in corde, vel hepate.

Tertiò arguitur, quia non potest explicari quid sit illa impressio realis, quam potentia superior ponit in inferiori; nam in primis non est qualitas, præsertim in motione, qua solum applicatur potentia inferior ad exercitium operationis, nam qualitas non inclinat nisi ad qualitatem similem, ergo ponere qualitatem solum pro exercitio operis, & non pro aliqua specie facienda omnino fictitium est. Patet consequentia, quia illa qualitas cum sit deriuata à voluntate, v. g. in intellectum, debet in intellectu ponere aliquid simile ipsi voluntati, seu modo voluntatis, quidquid autem in operatione intellectus relucet siue, quoad speciem, siue quoad indiuiduationem, siue quoad vitalitatem vel intensionem, totum est generis apprehensiui non volitiui. Secundò non potest esse aliquis modus quo

denomineturille actus voluntarius aut liber, quia hoc solùm pertinet ad extrinsecam denominationem; pendet enim ex hoc solum quod detur aduertentia in ratione, qua posita actus qui ante non erat liber, redditur liber hoc autem nihil intrinsecum in eo ponit. Nec est modus aliquis applicationis vel coniunctionis, aut propinquitatis, quia semper illæ potentiæ sunt coniunctæ, & applicatæ in eadem anima, & super hoc additur alius modus, & non explicatur quid sit. Nec est aliqua relatio, tùm quia hæc per se non est actiua, tùm quia requirit nouum fundamentum vt consurgat, & hoc oportet explicare quid sit. Nec denique ponit solùm influxum simultaneũ in effectum, hic enim non est in potentiam vt reddat eam motam, & applicatam, sed in effectum vt reddatur productus.

Respondetur virtutem illam, seu motum causæ superioris in inferiorem numquam se habere per modum qualitatis permanentis, & habitualis, quia potentia inferior non manet permanenter, & habitualiter ordinata ad illam operationem vel applicationem, sed quandiù causa superior voluerit, & ita solum per modum transeuntis potest illa motio illi dari, quandiù scilicet applicauerit causa superior; & durauerit eius motio. Est ergo illa motio qualitas aliqua per modum transeuntis, sicut causa prima imprimit in causas secundas, & causa principalis in instrumentalem, idque vocat S. Thom. quod sit aliquid per modum diffusionis, & dispositionis, secundùm quod vna potentia mouetur ab alia, & accipit ab alia, sicut dicit 1. 2. q. 56. ar. 6. Et hæc dispositio seu diffusio respicit aliquam peculiarem ratio-

rationem in actu potentiæ inferioris, & motu relucentem, verbi gratia, voluntas mouetur ab intellectu, & participat ab ipso non solùm elicere volitionem quoad substantiam ipsius velle, sed etiam quoad modum, v. gratia quod modo collatiuo velit, & similiter intellectus motus à voluntate non solum habet producere intellectionem, sed cum tali modo scilicet cum efficacia mouendi, & applicando in exercitio; quod ex se non habet intellectus, sed participatiuè à voluntate, quæ est primum in genere mouentium efficaciter quoad exercitium, & sic imprimit intellectui vndè producat actus suos, cum efficacia mouendi alia vt docet D. Tho. q. 22. de verit. art. 13. Quod si tantum applicet voluntas potentias inferiores ad actus proprios, tunc motio voluntatis non ponit aliquid in potentia inferiori pertinens ad virtutem pro nouo effectu faciendo qui excedat propriam virtutem, sed ad faciendum proprium suum actum cum nouo modo, idest cum subiectione ad potentiam superiorem, seu ad voluntatem, & similiter cum habitudine, & ordine ad finem aliquem determinatum sibi præstitum à superiori, & hæc subiectio seu actualis subordinatio, aliqua noua habitudo est in inferiori actu respectu superioris, requiritque aliquem nouum modum, seu mutationem in tali actu, qui modus seu habitudo cum afficiat ipsum actum intrinsecè, oportet quod eum eo egrediatur, & pariatur à potentia à qua immediatè exit, & sic supponat in ipsa potentia inferiori sufficiens principium, & rationem præbendi istas habitudines, & formandi actus cum illis, & hoc

à superioris potentiæ motione debet haberi.

Vltimò arguitur, quia voluntas non mouet, nec applicat alias potentias nisi per imperium, sed imperium non potest aliquid reale imprimere potentijs imperatis ergo. Maior à nobis conceditur, voluntas enim mouet, vt superior, & vt imperans.

Minor probatur, quia imperium formaliter est actus intellectus non voluntatis, vt docet S.Thom. prima secundæ quæst. 17. art. 1. actus autem intellectus nihil reale ponit in alijs potentijs, solum enim denunciat, & aduertit, quid agendum sit, hæc autem aduertentia nihil reale ponit in alijs nisi rem esse cognitam, & denunciatam.

Et confirmatur, quia in brutis non datur imperium vt ibidem determinat S Thom. art. 2. ergo non poterunt applicari aliæ potentiæ ab appetitu sensitiuo mediante phantasia, immediatè autem non apparet quomodo ex ipso actu appetitus deriuetur virtus aliqua ad alias potentias.

Respondetur, admittendo quod voluntas non mouet nisi mediante imperio, vndè dicit S.Thom. quæst. 17. cit. artic. 2. ad 1. *Quod vis appetitiua dicitur imperare motum in quantum mouet rationem imperantem*; immò illæ solum potentiæ mouentur à voluntate quæ ex apprehensione natæ sunt moueri. Et videmus quod deficiente aduertentia etiam postquam quis voluit, & eligit, nulla potentia inferior mouetur ad executionem. Ad minorem ergo neganius quod imperium seu actus practicus intellectus non habeat vim mouendi alias potentias, & imprimendi aliquid in illas, non vt præcisè cognitio est aduertentia, sed vt

effica-

efficaciam habet ex motione voluntatis sibi adiuncta, & ex motione voluntatis sibi communicata, iam enim vt diximus ex D. Thom. 14. de verit. art. 5. ad 4. constat quod charitas quæ est in voluntate imprimit aliquid intrinsecum fidei quæ est in intellectu, & ex his quæ docet 22. de verit. art. 13. & alijs locis supra allatis etiam constat voluntatem mouere intellectum, & aliquid illi imprimere. Deinde verò intellectus motus à voluntate potest mouere alias potentias, tùm volun atem ipsam, quæ sibi coniuncta, & immediata est in anima; tùm imaginatiuam quæ intellectui subordinatur, sicut particulare agens vniuersaliori, sicut corpus cœli motui Angeli, & per imaginatiuam corporali modo mouetur appetitus, deinde membra; sic enim ab intellectu per imperium moueri sensitiuum appetitiuum docet S. Thom. 1. 2. q. 17. art. 7. præsertim ad secundum, & ex illa motione per imperium rationis, & motionem imaginatiuæ in appetitum sequi aliquam qualitatem quæ ex motu locali cordis consequitur, apertè ibi affirmant.

Ad confirm. respondetur, Quod bruta, licet non habeant imperium quantum ad id, quod imperium dicit de collatione, & ordinatione vnius ad alterum, quod rationis est, benè tamen quantum ad id, quod dicit de efficacia, & impetu mouente, & ita appetitus sensitiuus in eis mouetur ab apprehensione faciente imperium ex instinctu naturæ non ex ordinatione rationis, illi autem apprehensioni efficaci non potest resistere appetitus, sed statim mouet cor, & inde alias vires, quæ ad motum pertinent.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm detur potentia loco motiua distincta ab appetitu, & quomodo inueniatur in anima separata?

LOquimur de potentia loco motiua quantũ ad motum progressiuum, qui solus ab apprehensione dependet, motus enim naturalis vt fit in corde, vel in graui, & leui non dependet ab appetitu, neque ab apprehensione. De potentia ergo loco motiua secundum motum progressiuum est duplex sentẽtia etiam inter Thomistas.

Prima affirmat motum hunc elici actiuè ab ipso appetitu, non verò ab ipsis membris; sed in illis recipi si rectè sint disposita ad recipiendum motum, & sic membra non mouent, sed mouentur à principaliori membro, in quo est appetitus nempè à corde. Quæ sententia sumitur ex Caiet. 3. de anima, c. 6. alias 10 & Ferr. 2. cont. gen. c. 82. & eam probabiliorem reputat M. Ban. 1. q. p. 78. ar. dub. 1.

Fundamentum sumitur, tùm ex authoritate, tùm ratione, Authoritate, quia ita sentire videtur D. Thom. 1. p. q. 75. art. 3. ad 5. vbi inquit: *Quod alia vis motiua est exequens motum per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est mouere, sed moueri*. Et 2. contra gentes, cap. 82. in fine inquit: *Quod virtus, quæ dicitur exequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus, vndè magis sunt virtutes perficientes corpus ad moueri, quam virtutes mouentes*. Consonat Aristotel. 3. de anim. text. 48. & 54. vbi docet:

Quod

Quod appetitus est id quo animal mouet, id verò quod mouetur est animal, organum verò motus aliquid corporeum est. Et de eodem videri potest in lib. de motu animal. lect. 4. apud D. Tho. vbi dicit: *Principia mouētia esse phantasiā, intellectum, dectionem, voluntatem, & concupiscentiam.*

Ratione probatur: quia ad motum progressiuum non requiritur aliud principium eliciens motum, quam principium impellens, impulsus autem quædam inclinatio est, & appetitus, nec requiritur ad hoc, aliud principium elicitiuum, ex parte autem membrorum sufficit habilitas ad recipiendum hunc impulsum his enim duobus positis, sequitur motus, & quodcunque aliud principium eliciens superfluum videtur. Ad hæc videmus variari motum ad quamlibet variationem appetitus siuè quoad vehementiam impulsus, siuè quoad modum, & figuram motus. Conueniens etiam est quod eadem potentia, quæ est inclinatiua ad motum sit assecutiua eius, ad quod inclinat, assecutio autem fit per motum, ergo motus est effectus potentiæ inclinantis, quæ vtique est appetitus.

Oppositum tenent plures authores, vt Nazarius 1. par. q 54. art. 5. qui citat pro se, Zumel, Caiet. Ripam, & alios, sequitur etiam P. Suarez lib. 5. de anima, cap. 10.

Fundamentum sumitur etiam ab authoritate, & ratione. Authoritate D. Thom. qui semper distinguit potentiam executiuam motus à potentia appetitiua; illique aliquam actionem tribuit, licèt cum subiectione, & obedientia ad appetitum, quas potentias in illis ipsis locis pro opposita sententia citatis agnoscit distinguens vnam vt imperantem, alteram vt

exequentem, licèt hæc, quia mouet vt mota, magis videatur moueri, quam mouere. Et expressiùs 1.p.q.78. art. 1. ad 4. dicit; quod sensus, & appetitus inquantum huiusmodi non sufficiunt ad mouendum nisi superaddatur eis virtus aliqua, nam in immobilibus animalibus est sensus, & appetitus, non tamen habent vim motiuam. Hæc autem vis motiua non solum est in appetitu, & sensu vt imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, vt sint habilia ad obediendum appetitui animæ mouentis. Et eandem virtutem distinctam à voluntate videtur agnoscere in Angelis q. 6. de potent. art. 3. ad 2. & in quæst de anima art. 13. ad 13. Et actionem distinctam ei tribuit in 2. contra gent. cap. 36. *In nobis*, inquit, *actio virtutis motiuæ est media inter actum voluntatis, & effectum, vt in præcedentibus ostensum est* Denique opusc. 43. cap. 5. distinguit vim exequentem motum ab imperante, & dicit: *Quod vis exequens est vis exterior, quæ diffusa est in musculis, & lacertis, & neruis membrorũ.* Aristot. etiam locis citatis ab opposita sententia, aliquod organum corporeum ponit pro principio motus distincto ab appetitu.

Ex ratione etiam sumitur fundamentum: Quia virtus illa, quæ ponitur in membris ad obediendum appetitui, licet illi subordinetur verè tamen vitalis est, ergo non potest esse merè passiua, sed oportet quod sit actiuè mouens, seu eliciens. Anteced. prob. quia illa virtus non requiritur præcisè vt motus recipiatur passiuè, & inhæreat in subiecto, ad solam enim inhærentiam impulsus, non requiritur virtus aliqua, & qualitas cui immediatè

inhæ-

inhæreat; ſicut in lapide videmus recipi inhæſiuè impulſum ſine hoc quod præſupponatur virtus aliqua in lapide ad recipiendum, requiritur ergo illa tanquam virtus vitalis eliciens, & producens motum. Vndè, & communiter actiones iſtæ quæ motu membrorum fiunt, vt ambulare, ſcribere, pingere, & ſimiles motus vitales dicuntur, & ex illis maximè diſcernimus viuentia à non viuentibus. Si autem paſſiuè ſe haberent membra in iſto motu, non magis moueretur animal in illis quàm mouetur iaculum, vel lapis impulſus, quæ à proijciente recipiunt vim impulſiuam paſſiuè.

Ad hæc videmus motus iſtos externos vitaliter fieri, & tamen præuenire appetitum, vt cum aliquis mouet pedes aut oculos inaduertenter, nec tamen tunc mouet vt res inanimata, cum non moueatur motu grauitatis deorſum, ſed eleuando pedem, vel conuertendo oculos retrorſum. Poſtremò appetitus dicitur frequenter à D. Thom. locis allegatis principium motus vt imperans, non vt exequens nihil autem imperat ſibi ipſi, ſed virtuti diſtinctæ, ergo oportet quod virtus executiua, & obediens non ſit merè paſſiua, patiens enim vt patiens non mouetur imperio, ſed actione, eliciens autem actionem mouetur ab imperio.

Hæc ſecunda ſententia ſine dubio apparet probabilior, & inhærentior menti S. Thom. meliuſque explicat quomodo vna pars organica mouet aliam, quod ſtare non poteſt ſi ſolùm eſt virtus paſſiua in membris ſeu partibus organicis, non verò motiua alterius partis & elicitiua motus, nam appetitus non eſt in omnibus membris, ſed in vno tantum, ergo

 ſi in

si in membris non est virtus actiua motus, omnia membra præter illud in quo est appetitus mouebuntur passiuè, quomodò ergo vna pars organica mouet aliam? *Ad* 1. *opposita* sent. ex authorit. D. Tho. sumptum. *Resp.* D. Tho. in primo loco aperte distinguere in isto motu duplicem potentiam, alteram imperantem alteram exequentem: Cum autem dicit per hanc exequentem reddi membra habilia ad obediendum appetitui, & eius actum esse moueri, non mouere, sensus est quòd reddit membra habilia hæc potentia motiua vitaliter, & animaliter, licèt ex subiectione ad appetitum, cuius est pars organica, & ministerialis. In virtutibus autem ministerialibus magis relucet moueri, seu obedire alteri, quam mouere, & agere, licèt agendo obediat, & moueatur sicut mobile vitale, non vt mouens principale, sed vt organicum, & ministeriale. In secundo loco ex cont. gent. non dicit absolutè D. Thom. quod actus potentiæ motiuæ est moueri, sed quod magis perficit ad moueri, eo quod facit mēbra obedire appetitui. Vbi ly *facit* actiuitatem, & elicientiam dicit, quia vitali actione facit obedire, & subijci appetitui, sed vt mouens organicum & motum, non vt primò mouens.

Et ad Arist. dicitur quòd præter appetitum, & phantasiam, quæ sunt principalia, & imperantia in hoc motu, etiam admittit principium organicum, & ministeriale, quod in libro de motu animalium dicit non solum esse cor, sed etiam neruos, & iuncturas, & spiritus, quibus de vna parte fit motus ad aliam, sicut in rotis horologij, quibus istas organicas partes cōparat Philos. & de illis late ibi differit, vt videri pōtest apud D. Th. ibi lect. 5. 7. & 8.

Ad

Ad 1. rationem respond. quod impulsus per modum amoris est elicitiuè ab appetitu, sed impulsus per modum executionis est imperatiuè ab appetitu, & elicitiuè à potentia motiua membrorum, indeque deriuatur ad proiecta externa, & ad aerem deferentem illa, vt disseruimus 7. Physic.q.23. Quare posita efficacia appetitus imperantis, & habilitate membrorum vitaliter obediente, idest per aliquam actionem, quæ ex subiectione, & motu appetitus agat, sequitur motus vitalis membrorum, non merè passiuè se habentibus membris. Quare non est superflua ista vis actiua vt motus ille sit vitalis etiam in executione membrorum.

Ad 2. respond. variari motum ad variationem appetitus directiuè, non elicitiuè, eo quod variatio illa sit etiam in membris exequentibus vitali modo, & sic non merè passiuè se habentibus ad appetitum, sed etiam elicientibus motum. Similiter vt potentia inclinatiua, & intendens assequatur suum finem, sufficit quod medijs instrumentis, & organis sibi subiectis, & elicientibus executiuè motum, assequatur id quod intendit, non passiuè se habentibus.

Circa secundum punctum, de potentia motiua animæ separatæ, suppono, hanc quam habet in corporeis organis, non manere in anima separata, quia hæc omnino corporea est, vtpotè à corporeis organis dependens. Sed difficultas est in duobus. Primum an reuera anima separata habeat vim se mouendi actiuam sicut Angelus. Secundum an ista vis sit aliquid distinctum à voluntate, & imperio practico efficaci. Et circa primum sumi-

tur difficultas, ex eo quia anima separata non potest se mouere, nisi ad modum Angeli per contactum virtutis, non quantitatis, quia caret illa, sed anima separata non potest habere contactum virtutis, quia non potest habere motum erga alia corpora, vt docet Sanctus Thomas 1. par. quæst. 117. artic. 4. & quæst. 16. de malo artic. 10. ad 2. eo quod virtus animæ est determinata ad mouendum corpus proprium, & viuificatum à se, & solùm mediante illo poterit alia mouere; cuius signum est, quia non potest mouere anima membrum aridum, quia non est viuificatum à se, si autem haberet in se vim motiuam, posset illud mouere, nec enim impediretur eius exercitium à corpore, sicut nec impeditur exercitium intelligendi: posset etiam anima recedere à corpore vincendo dispositiones eius, & iterum motiua virtute corpus intrare, & informare, sicut informat alimentum de nouo. Quæ omnia cum absurda sint, non possumus ponere vim motiuam in anima nisi mediante corpore, eo verò remoto nullum aliud corpus per se mouet, ergo neque se mouet per contactum virtutis actiuæ, mutando loca.

Propter hoc fundamentum existimant aliqui animam separatam se non mouere, sed moueri ab Angelis, quod aliquibus Thomistis suppresso nomine attribuunt Conimb. tract. de anima separata disp. 6. artic. 2. Vlterius verò existimauit Durandus in 3. dist. 22. quæst. 2. animas, neque se mouere, neque moueri, eo genere motus, quo corpora, neque eo genere motus quo Angeli, quia non pos-

possunt mouere corpora. De anima vero Christi solùm dicit descendisse per effectus quos causauit in inferno, quamuis neque hoc pertinaciter asserat, sed fatetur se alium modū probabiliorē ignorare. Alij verò authores, qui non possunt negare animam Christi descendisse realiter ad lymbum Patrum, licèt per alios effectus descenderit ad infernum terrendo damnatos, dicunt tamen descendisse virtute diuina, quasi motam à verbo, sicut instrumentaliter potest mouere alia.

Cæterum vtraque sententia stare non potest. Et quidem Durandi sententia præterquamquod non saluat in proprietate descensum Christi ad inferos, ex se ipsa redarguitur, quia vel animæ sanctorum erāt in lymbo seu inferiori parte terræ, vel non? si non erant, ergo neque per præsentiam, neque per effectum eo descendit anima Christi, quod est totaliter negare articulum Fidei de descensu animæ Christi, contra illud ad Ephes. 4. *Quod autem ascendit, quid est nisi quia descendit primum inferiores partes terræ?* Et fuisse animas in inferno dicitur 1. Petri 3. *In quo, & his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicauit, qui aliquando fuerunt increduli, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe*, qui vtique spiritus animæ erant separatæ: ergo erant in carcere, idest in aliquo certo loco vbi ante non erant. Si verò dicatur ibi realiter fuisse animas ad quas Christus misit effectus suos, ergo sicut illæ animæ eo deportatæ, aut motæ sunt, potuit etiam anima Christi eo moueri. Alia verò sententia ex eo improbatur, quia secundum fidem anima Christi rea-

sti rea-

sti realiter descendit, & fuit mota ad loca inferiora; & non merè passiuè deportata, aut descendens sicut lapis, vel res proiecta, neque instrumentaliter mota, sed vitaliter, ergo habet potentiam se mouendi. Non fuit passiuè deportata tantum, quia absolutè dicitur descendisse; quod rei portatæ non adaptatur propriè, sicut neque ascendisse verificabitur, nisi propria virtute ascenderit. Dicitur etiam penetrasse omnes inferiores partes terræ Ecclesiast. 24. non penetrat autem propriè, qui solùm deportatur ab alio. Non fuit instrumentaliter mota, quia vitaliter descendit, idest per se non vt lapis per grauitatem, nec sicut res proiecta, quæ impulsu fertur vt instrumentum; si autem vitaliter descendit habet potentiam vitalem intrinsecam se mouendi, & ista non potuit sibi ab extrinseco superaddi à Verbo, aliàs vitale principium non esset, debuit ergo ex se eam habere, siuè hæc potentia sit ipse intellectus practicè operans siuè alia vis distincta. Ad hæc S. Thom. 1. par. quæst. 53. art. 1. in argumento sed contra, probat Angelum moueri: *Quia de fide est animam beatam moueri vt patet in descensu Christi ad inferos*, & in 3. p. q. 52. art. 1. ad 3. dicit: *Quod anima Christi descendit ad inferos eo genere motus quo Angeli mouentur*, constat autē Angelos mouere se vitaliter, ergo, & anima Christi.

Quare simpliciter hæc sententia tenenda est quod anima separata vitaliter mouetur in loco, cum enim habeat intellectum, & voluntatem, & non vbique existat, sed in parte determinata vniuersi, potest habere voluntatem existendi in alio loco propter aliquam

conue-

conuenientiam , sicut anima Christi voluit esse in lymbo Petrum, & animæ Purgatorij volunt esse in cœlo, & diues ille in inferno petiuit vt Lazarus mitteretur ad se Luc. 16. & anima Samuelis apparuit Suli Eccles. 46. & 1. Reg. 28. ergo si potest habere appetitum mutandi loca, debet ei esse prouisum à natura de virtute qua possit acquirere locum. Patet consequentia, tùm quia Aristot. tribuit potentiam motus progressiui illis animalibus quæ habent vim cognoscendi res distantes, & appetendi illas, frustra enim daret illis appetitum, si negaret vnde possent consequi, quod appetunt; tùm etiam quia si anima appetit alibi esse per se loquendo maneret immobilis, & frustrata omni illo appetitu, vel solùm per accidens, & fortuito posset id consequi, si aliquis Angelus vellet illam deportare, quod quam incongruè dicatur in illis nobilissimis substantijs, quod res istæ solùm fortuito eis prouisæ sint, de se satis patet. Et hanc sententiam tenet Caiet. 3. par. qu. 52. artic. 1. §. quoad. 3.

Ad fundamenta opposita respondetur. Ad primum conceditur animam contactu virtutis moueri. Et prætetquamquod potest aliquam qualitatem, vel effectum occultum operari in corpore; nam de anima Christi dicit S. Thom. in 3. dist. 22. quæst. 2. articul. 2. operatam fuisse aliquam lucem in illis partibus terræ; loquendo de motu locali, dicendum est aliquem posse producere in corpora, licèt multò debiliorem naturaliter quam Angeli. Et cum oppositum adducitur ex Diuo Thoma, quæst. illa 117. respond. quod

D. Thom.

D. Thom. loquitur de virtute animæ in vi formæ non in vi Spiritus, & de virtute motiua organicè, quia loquitur de anima virtute suæ naturæ, per quam determinatur ad viuificandum corpus, hac enim vti non potest anima separata. Subdit verò D. Thom. *Quod super hoc aliquid potest ei conferri virtute diuina*. Quod non est idem, quod conferri per miraculum, & supernaturaliter, sed ratione status separationis, vt benè explicat Caiet. vbi supra 5. parte, sicut enim animæ separatæ conferuntur species infusæ virtute diuina ratione status sine miraculo sicut, & Angelis, ita confertur vis motiua, non quantum ad ipsam potentiam mouendi, quæ naturaliter ab intrinseco conuenit, sed quoad expeditionem huius potentiæ, quia cum motus fiat per dictamen practicum intellectus, non possunt fieri ista dictamina ad mouendum localiter per modum spiritus, & non per modum formæ informantis, nisi per intellectum independenter à phantasmatibus, & modo purè spirituali intelligentium, & hoc accipit ex vi status separationis, & specierum infusarum à Deo, poteftque perfici virtute diuina, vt fortius moueat corpora quam naturaliter possit aut quod etiam dæmones cohibeat.

Cum verò instatur, quia alias posset mouere anima membrum aridum, & à corpore recedere.

Respondetur non posse animam vti illa potentia motiua nisi pro statu separationis, aut nisi totaliter dominetur corpori vt anima beata reunita corpori, quæ independenter à virtute organica mouebit illud. Nunc autem sicut intelligit dependenter à phantasmate,

ſmate, ita mouet dependenter à virtute organica, & appetitu ſenſitiuo regulato per phantaſiã, anima verò ſeparata mouet independenter ab omni virtute organica,& conſequenter debet regulari per cognitionem indipendentem à phantaſmate. Sicut autem in hac vita diuinitus aliquando communicatur raptus quo intellectualis cognitio independenter à phantaſmate fiat, aliquando anima eleuat ſeuum corpus virtute motiua non organica, quæ ad illam cognitionem ſequi poteſt. Nec poteſt anima recedere à corpore ſtantibus diſpoſitionibus quibus informat illud quia non poteſt vti niſi virtute organica quandiu non intelligit vt ſeparata, ſed dependenter à phãtaſmate, per virtutem autem organicam non poteſt à ſuo corpore ſeparare, cum organum corpus ſit: Nec in partes alimenti intrat motu locali,quia id non fit per apprehenſionem à qua neceſſario dependet localis ille motus, vnde valde ruditer imaginantur, qui informationem in nouas partes alimenti, aut receſſum ab illis motu locali animæ fieri æſtimant, ſed naturali informatione, aut corruptione corporis.

Circa ſecundum an vis motiua animæ ſit diſtincta ab intellectu, & voluntate, ſuppoſito quod non eſt organica, neque indiget anima quod partes, ſeu membra obediant appetitui, cum careat partibus, res eſt magis pertinens ad Theologos, qui id tractant agendo de Angelis,ſolùm enim videtur requiri potẽtia diſtincta vt producatur motus per actionem tranſeuntem, quia intellectus, & voluntas ſunt potentiæ immanentes.

Quare ſi actus immanens non eſt virtua-

liter transiens, omninò oportet ponere distinctam potentiam ab intellectu, & voluntate, quæ actionem transeuntem motus localis producat. Si verò actus immanens virtualiter est transiens, cessat ratio multiplicandi istas potentias in spiritu separato qui non mouetur organicè, nec in eo membra obedire debent appetitui, sed solum transeuntem motum ponere in re mota. Certè D. Tho. opusc. 11. artic. 3. dicit: *Angelos conceptione intellectus quæ est imperium cœlos mouere.* At verò quæst. 6. de potentia artic. 3. ad 2. dicit: *Quod in Angelis mediante voluntate, & voluntas mediante virtute, & virtus immediatè mouet motum localem;* vbi ly virtus condistinguitur à voluntate. Quod vtique verum est, sed possumus respondere, quod virtus illa distincta à voluntate est intellectus practicus, vt habens efficacem conceptionem imperij, nec illam tertiam virtutem cogunt illa verba nos ponere. Et hæc sufficiant pro Commentarijs in Libros de Anima, & in totam Philosophiam ad laudẽ Sauatoris nostri Dei, Beatissimæ Virginis, & S. Thomæ Aquinatis.

LAVS DEO!

INDEX

INDEX RERVM NOTABILIVM.

A

Ani-

B

C

Cogni-

Dictio

D

E

Exte-

F

G

H

I

L

M

N

Quo-

R

S

dum

V

FINIS.

V. D. Fulgentius Orighetus Rector Pœnitentiariæ pro Illustriss. & Reuerendiss. D. Iosepho Musotto Vicario Capitulari Bononiæ.

Reimprimatur



Fr. Vincentius Vbaldinus Vicarius Generalis S. Officij Bononiæ Ordinir Prædicatorum.

Digitized by Google